Eichstätter philosophische Studien | 6

Arbib | Carraud | Mehl | Schweidler [Hrsg.]

Mirabilis scientiae fundamenta

Das Erwachen der kartesischen Philosophie

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Eichstätter philosophische Studien

Herausgegeben von
Walter Schweidler
Markus Riedenauer

Band 6

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Dan Arbib | Vincent Carraud
Edouard Mehl | Walter Schweidler [Hrsg.]

Mirabilis scientiae fundamenta

Das Erwachen der kartesischen Philosophie

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Dieser Band ist aus der Tagung »*Mirabilis scientiae fundamenta* – Descartes en Allemagne 1619–2019« vom 9. bis 12. November 2019 in Neuburg an der Donau hervorgegangen. Die Veranstalter bedanken sich für die großzügige Förderung bei der Sorbonne Paris und dem Centre d'études cartésiennes, der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, der französischen Botschaft in Deutschland, der französischen Botschaft in der Schweiz und Liechtenstein, der Stadt Neuburg an der Donau, der Deutschen Gesellschaft für französischsprachige Philosophie e.V., dem Deutsch-Französischen Jugendwerk, dem Bayerisch-Französischen Hochschulzentrum sowie der Pädagogischen Stiftung Cassianeum in Donauwörth.

Gefördert vom DAAD aus den Mitteln des Auswärtigen Amts (AA).

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – 415761946.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-495-49268-0 (Print)
ISBN 978-3-495-99976-9 (ePDF)

Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2023
© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2023. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Inhaltsverzeichnis

ZUR ENTSTEHUNG DES BANDES 9

Mirabilis scientiae fundamenta
Descartes en Allemagne, 1619–2019 11

I. Iter germanicum *17*

Vincent Carraud
Von den *Mirabilis scientiae fundamenta* bis zum *Studium bonae mentis* 19

Olivier Chaline
La vie militaire du jeune Descartes au début de la guerre de Trente Ans 39

Giulia Belgioioso
Les années d'apprentissage dans les premières biographies cartésiennes : de Lipstorp à Baillet 61

II. Die Grundlagen der wunderbaren Wissenschaft / Les fondements de la science admirable *85*

Dan Arbib
« Tria mirabilia fecit Dominus » : tout un programme ? . . . 87

Zuo Huang
D'une *scientia penitus nova* à la *scientia mirabilis* : sens, enjeux et difficultés philosophiques d'un déplacement lexical 111

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Gilles Olivo
Fondement ou principe de la science cartésienne ?
Du fondement de l'invention admirable au fondement de la certitude humaine 131

III. Traumhaft denken / Penser en rêve *151*

Claudio Buccolini
Les songes de 1619 : contexte et réception 153

Claire Gantet
Les songes de Descartes et l'onirologie des XVIe-XVIIe siècles 181

Igor Agostini
Le rêve entre *Meditatio I* et *Meditatio III* 201

IV. Kartesische Wissenschaften / Sciences cartésiennes *225*

David Rabouin
Les mathématiques allemandes et le projet scientifique du jeune Descartes 227

Regina Stuber, Siegmund Probst
Längengrad, kubische Gleichung, Schrittzähler: eine Spurensuche in Descartes' *Cogitationes privatae* 251

Delphine Bellis
Les premiers travaux de Descartes en physique : l'importance des beeckmaniana dans la constitution de la pensée cartésienne, du *Paradoxe hydrostatique* aux *Regulae ad directionem ingenii* 279

Olivier Ribordy
Ein neues Weltbild durch die Forschungen der Jesuiten in Ingolstadt? Descartes und die mathematisch-astronomischen Beiträge des Johann Baptist Cysat um 1619 303

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Édouard Mehl
Kepler, l'éclaireur 337

V. Der kartesische Anfang im Deutschen Idealismus / Le commencement cartésien dans l'idéalisme allemand *363*

Heiner F. Klemme
Denken und Bewusstsein bei René Descartes und Christian Wolff 365

Andreas Schmidt
Das *cogito*-Argument im Deutschen Idealismus 391

Pierluigi Valenza
Descartes in der Debatte über die Begründung der Philosophie am Anfang des deutschen Idealismus 407

VI. Das Ereignis des Anfangs / L'événement du commencement *427*

Jean-Luc Marion
›Als das Denken erwachte‹ oder: der 10. November 1619 . . 429

Autorenverzeichnis 449

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

ZUR ENTSTEHUNG DES BANDES

Als der deutsche Mitveranstalter der Tagung »*Mirabilis scientiae fundamenta. Descartes en Allemagne* 1619–2019« vom 9.-12. November 2019 in Neuburg an der Donau möchte ich eine kurze Vorbemerkung machen, die eine persönliche Widmung an drei Personen aussprechen soll, ohne die dieses Unternehmen der Vergewisserung der geschichtlichen Wurzeln gemeinsamen französisch-deutschen Denkens nicht möglich gewesen wäre. Richard Schenk, heute Professor an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau, war von 2011 bis 2014 Präsident der Katholischen Universität Eichstätt und hat die intensive Begegnung mit ihren französischen Partnerhochschulen mit großem Einsatz und hoher Professionalität über Jahre hinweg geprägt. Markus Rothhaar, von 2013 bis 2019 Professor an der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt, entwickelte zusammen mit dem eigentlichen *spiritus rector* dieses Unternehmens, Jean-Luc Marion, am Rande von dessen großartigem Meisterkurs in Eichstätt im Jahr 2016 die Grundidee der Tagung. Er hat auch die Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft, der die materielle Grundlage der Durchführung des ganzen Unternehmens zu verdanken ist, erreicht. Und Clara-Élisabeth Vasseur, die in den beiden Jahren, an deren Ende das Neuburger Ereignis stand, Mitarbeiterin an meinem Lehrstuhl war, hat in unermüdlichem kreativem und höchst effizientem persönlichen Einsatz an mehreren Stellen, an denen das Unternehmen ohne sie unwiderruflich gescheitert wäre, die vielfältige Unterstützung mit erwirkt, deren Ergebnisse im gemeinsamen Vorwort der Herausgeber des Bandes präzise dargelegt sind.

Dass dieser Band in der Reihe »Eichstätter philosophische Studien« im Verlag Karl Alber erscheinen kann, ist mir eine große Freude. Dem langjährigen Leiter des Verlages, Lukas Trabert, hat die philosophische Denkbemühung in Eichstätt, wie in ganz Deutschland, sehr viel zu verdanken, und dass mit seinem Nachfolger Martin Hähnel eine Persönlichkeit, die noch an der Ermöglichung der Neuburger

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Tagung mitgearbeitet hat, in seine Fußstapfen getreten ist, ist ein besonderes Zeichen für gute Kontinuität.

Allen hier genannten Personen und besonders auch meinem Freund Vincent Carraud sage ich nun, nachdem die Frucht so langjähriger Bemühungen doch noch aufgegangen ist, meinen herzlichen Dank!

Walter Schweidler

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Mirabilis scientiae fundamenta

Descartes en Allemagne, 1619–2019

Adrien Baillet, dans sa *Vie de Descartes*, date l'événement fondateur de la philosophie moderne : « *X. Novembris 1619. cum plenus forem Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem etc.* ». Si l'événement par lequel Descartes a découvert « les fondements de la science admirable » est bien attesté par plusieurs sources indiscutables fondées sur le manuscrit des *Olympica*, il n'en est pas moins énigmatique. Dès le XVIIe siècle, il donnait bien « de l'exercice aux curieux », car les « cartésiens » s'avéraient incapables d'en « donner l'explication »[1]. Quatre siècles plus tard, il continue de poser des questions fondamentales aux historiens de la philosophie : de quelle science s'agit-il? Quel rapport cette science, admirable mais anonyme, entretient-elle avec la réforme de la géométrie annoncée quelques mois auparavant à son ami Beeckman sous le titre de *scientia penitus nova*, et faut-il alors l'identifier sans plus à un art de résoudre toutes les questions de géométrie[2]? Ne faut-il pas la référer plutôt à l'idée de la sagesse humaine et universelle qui ouvre les *Regulae ad directionem ingenii*, et qui s'accomplira, selon la *Règle IV*, comme méthode ou comme *mathesis universalis*[3]?

Il y a plus. La nuit même qui suivit cette invention, le jeune philosophe fit trois rêves dont le récit, en dépit de l'auto-interprétation cartésienne, n'en resta pas moins énigmatique : « Il nous apprend que le dixième de novembre mille six cent dix-neuf, s'étant couché *tout rempli de son enthousiasme*, et tout occupé de la pensée *d'avoir trouvé ce jour-là les fondements de la science admirable*, il eut trois songes consécutifs en une seule nuit, qu'il s'imagina ne pouvoir être venus

---

1 Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, Daniel Horthemels, 1691, t. I, p. 51, *in Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Tome X page 179, à présent notées comme suit : AT X, 179.

2 *Descartes à Beeckman*, 26 mars 1619, AT X, 156, 8.

3 *Regulae ad directionem ingenii*, respectivement : AT X, 360, 20; 371, 25 et 375, 24.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

que d'en-haut »[4] – et qui firent prendre conscience à Descartes de sa *mission* : « Il fut assez hardi pour se persuader que c'était l'Esprit de vérité qui avait voulu lui ouvrir les trésors de toutes les sciences par ce songe »[5]. À ce titre, les songes de 1619 font partie intégrante de l'itinéraire spéculatif cartésien.

Enfin, la veille de la Saint-Martin semble avoir profondément compté pour le jeune Descartes lui-même, au point qu'il commémora ce qui devint un anniversaire d'anniversaires : c'est un 10 novembre (1616) que Descartes devient licencié dans les deux droits, c'est un 10 novembre (1618 – *stylo novo*) qu'il rencontre Isaac Beeckman, c'est un 10 novembre (1619) qu'il découvre les fondements de la science admirable, c'est enfin un 11 novembre (1620) qu'il commence à comprendre le fondement de l'invention admirable.

À l'instar de Descartes lui-même, on ne saurait surestimer ce double événement fondateur.

Reste à en reprendre l'examen à nouveaux frais. C'est ce que se proposait, à l'occasion de son quatrième centenaire, un colloque international tenu du 9 au 12 novembre 2019 et organisé à la fois par la Katholische-Universität Eichstätt-Ingolstadt et Sorbonne Université, au titre du *Centre d'études cartésiennes* : revenir sur la découverte inaugurale de la philosophie moderne et sur les songes qui l'ont suivie – et le faire à l'endroit même où ils eurent lieu : Neuburg an der Donau. Les contributions qu'on va lire constituent les actes de ce colloque.

Il convenait d'abord de réexaminer le contexte historique de la découverte cartésienne et de ses songes : le début de la Guerre de Trente ans, l'importance des jésuites d'Ingolstadt et de Neuburg que Descartes a fréquentés, le contexte scientifique, mathématique et astronomique (Rothen, Faulhaber *et alii*) et l'influence de Kepler. Il fallait ensuite se pencher sur les éléments biographiques renouvelés par des recherches ou des éditions récentes, en particulier concernant le périple militaire de Descartes et ses premiers travaux en physique. Un troisième moment s'intéressait à l'ensemble des problèmes proprement philosophiques que posent la découverte des fondements de la science admirable et les trois songes, ainsi que sur leurs conséquences doctrinales dans l'œuvre de Descartes, des *Regulae ad directionem*

---

[4] Adrien Baillet, *op. cit.*, t. I, p. 81 = AT X, 181.
[5] *Op. cit.*, t. I, p. 84 = AT X, 185.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

ingenii aux *Passions de l'âme*. Enfin les deux derniers ensembles de communications étaient consacrées à la réception du cartésianisme dans la philosophie allemande (non sans mettre l'accent sur le concept de rêve), d'une part aux XVIIIe et XIXe siècles, de l'autre au XXe siècle, des points de vue à la fois analytique, phénoménologique et théologique.

Car *Descartes en Allemagne*, cela s'entendait en un double sens : d'une part celui de la réception de la philosophie cartésienne par la philosophie allemande – jusqu'à ses traductions contemporaines – en particulier par l'idéalisme allemand : nous complétons ainsi des travaux plus anciens, comme le colloque de Paris et Lecce (2004)[6], ou celui de Mayence, Luxembourg et Dijon (2008)[7]; d'autre part celui de la présence de Descartes lui-même en Allemagne, en revenant à la fois sur le livre d'Édouard Mehl[8] et sur les éditions, tant françaises qu'allemande, des premiers textes[9].

Or ces deux sens s'articulent, ne fût-ce que parce que *La vie de Monsieur Descartes* de 1691 et son *Abrégé* de 1692 appartiennent déjà à l'histoire du cartésianisme. Il suffit, pour en prendre pleinement conscience, de noter que Baillet les publie quarante ans après la mort de Descartes, et surtout soixante-dix ans après la rédaction du corpus sur lequel nous avons travaillé. La *Vie* de Baillet était déjà une réception, inscrite dans un contexte particulier, à la fin du XVIIe siècle. Ce qui ne l'empêchait pas de livrer pour la première fois les textes que nous avons commentés – il n'y a donc pas de solution de continuité entre les travaux qui ont porté directement sur 1619 et leur réception moderne ou contemporaine. Ce colloque s'est donc appuyé sur la confiance que l'on peut faire à Baillet – et en retour il l'a confirmée – non seulement dans la transmission des textes

---

[6] *Descartes en Kant*, M. Fichant, J.-L. Marion éds., Paris, Presses universitaires de France, 2006.

[7] *Descartes und Deutschland — Descartes et l'Allemagne*, J. Ferrari, P. Guenancia, M. Ruffing, R. Theis, M. Vollet éds., Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 2009.

[8] É. Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619–1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2e édition 2019.

[9] R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii / Cogitationes privatae*, éd. C. Wohlers, Hamburg, Meiner, 2011; R. Descartes, *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse*, éd. V. Carraud et G. Olivo, Paris, PUF, 2013; R. Descartes, *Œuvres complètes*, vol. I (Premiers écrits / Règles pour la direction de l'esprit), J.-M. Beyssade, D. Kambouchner éds. , Paris, Gallimard, 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

eux-mêmes, mais aussi dans la manière qu'a Baillet de restituer le contexte de leur conception[10].

Quant au corpus constitué par les songes et par deux citations, qui font mémoire de découvertes inaugurales et dont l'une est l'anniversaire de l'autre, tout montre aujourd'hui à quel point les textes, même les moins cartésiens, s'avèrent… cartésiens. Les songes en particulier, dont la narration offre les éléments les plus étranges, les plus inattendus de l'œuvre connue de Descartes, les moins « cartésiens » donc – au sens traditionnel où Descartes est considéré comme le symbole du « rationalisme » –, s'avèrent, quand ils sont lus avec la précision et l'érudition requises, des textes aussi éminemment que séminalement cartésiens.

Ce colloque s'est donc efforcé d'éclairer ce corpus initial en tâchant de développer la brièveté et de lever les énigmes, selon un point de vue biographique, philosophique et historique. De sorte que nous sommes parvenus à prendre au sérieux chacun des concepts en jeu dans l'expression même de *mirabilis scientiae fundamenta* : en montrant d'abord la constance du concept d'admiration de 1619 à 1649 et en essayant d'élucider en quoi la science – ou l'invention – entrevue par Descartes pouvait apparaître *admirable* ou *merveilleuse* (*mirabilis*); en tentant ensuite d'identifier *cette* science admirable et de repérer et d'expliquer *les* sciences auxquelles Descartes travaille (mathématiques, physique, astronomie), rapportées aux avancées allemandes des sciences (*scientia*); enfin, en explorant le concept de *fondement*, sans doute le plus important, depuis sa première occurrence jusqu'à sa signification dix ans plus tard dans les *Regulæ* puis en 1630 dans les *Lettres à Mersenne* (*fundamenta*).

Un dernier mot dira toute l'importance du lieu où s'est tenu notre colloque – que le lieu soit en lui-même décisif est rare en philosophie : Neuburg an der Donau. Le seul fait d'y séjourner, de s'y promener, d'arpenter sa rue principale, de visiter son château et le musée qu'il abrite, et, plus encore, d'entrer dans sa Hofkirche, a éclairé les spécialistes de Descartes. Il nous fallait prendre conscience que Neuburg est en effet une ville nouvelle quand Descartes y passe l'hiver 1619–1620. Rappelons quelques dates : le prince palatin Wolfgang

---

10 De ce point de vue, la communication d'Olivier Chaline, historien parmi les philosophes, montre à quel point *La vie de M. Descartes* est à la fois fiable et riche, non seulement concernant ses détails biographiques, mais aussi l'ensemble des éléments qu'il apporte pour les éclairer.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Wilhelm se convertit au catholicisme en 1614; les jésuites s'installent à Neuburg en 1616; la Hofkirche est inaugurée en 1618; Descartes y arrive en 1619 et fréquente les jésuites. Or dans l'église, il suffit de lever les yeux pour voir partout le monogramme MRA (*Maria regina angelorum*) et pour lire les litanies de la Vierge de Lorette : ainsi le vœu d'un pèlerinage à Notre-Dame de Lorette trouve-t-il naturellement ici son origine[11]. Pouvions-nous mieux le comprendre que là, à Neuburg même?

Ce colloque et la publication de ce volume n'eussent pas été possibles sans le soutien de différentes personnes et institutions auxquelles nous souhaitons exprimer ici notre vive reconnaissance : MM. Pierre Lapanats, Consul général de France à Munich, et Thomas Simon, Attaché pour la science et la technologie à l'Ambassade de France à Berlin; la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, qui a accueilli notre colloque, et Madame Clara Élisabeth Vasseur, qui en a supervisé toute l'organisation; la Ville de Neuburg an der Donau et Madame Gabrielle Kaps. Nos remerciements vont également à Tobias Holischka et Felix Wachter, qui ont aidé à la relecture et à l'établissement des textes, ainsi qu'à François Ottmann et Thomas Alferi pour leurs traductions. Enfin, nous remercions vivement la maison d'édition Karl Alber Verlag pour l'accueil fait à ce volume, et spécialement Henrik Siegler pour son acribie et sa patience.

Dan Arbib
Vincent Carraud
Édouard Mehl
Walter Schweidler

[11] Voir sur ce point V. Carraud et O. Chaline, « ›MRA‹ : Descartes, de Neuburg à Lorette », *Bulletin cartésien L*, Liminaire I, *Archives de philosophie*, 84/1, 2021, p. 156.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Note bibliographique

Les citations aux ouvrages de Descartes renverront aux éditions suivantes :

- *Œuvres*, édition C. Adam et P. Tannery, révisée par B. Rochot et P. Costabel, 11 volumes, Paris, Vrin-CNRS, 1964–1974, abrégée « AT », suivi du numéro du tome, de la page et éventuellement de la ligne.
- *Œuvres complètes*, sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner (Paris, Gallimard, Tel, 2009–2018), abrégé « OC », suivi du numéro du tome et de la page.
- *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616*–1631), édition et annotation de V. Carraud et G. Olivo, Paris, PUF, 2013, abrégée PUF (2013), suivi du numéro de la page (pour les textes allemands : *Etude*…).
- *Opere*, sous la dir. de G. Belgioioso, Milan, Bompiani, 2005–2009, abrégée « B Op » suivi du numéro du tome et de la page.

Les références à Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, Daniel Horthemels, 1691, 2 tomes, seront données comme suit : « Baillet », suivi du numéro du tome et de la page (pour les textes allemands : B suivi du numéro de tome). Les références à la *Vie de M. Descartes reduite en abregé*, Paris, G. de Luynes, veuve P. Boüillerot, C. Cellier, 1692 (v.ve Mabre-Cramoisy, 1693[2]) sont indiquées par la mention « Abr. » suivie du numéro de la page.

Pour les commentaires les plus souvent cités :

- Henri Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1948, abrégé « PPD », suivi du numéro de page.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

I.
Iter germanicum

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Vincent Carraud

Von den *Mirabilis scientiae fundamenta* bis zum *Studium bonae mentis*

Abstract
After reproducing the rare and enigmatic texts transmitted primarily by Baillet in *The Life of Monsieur Des Cartes (La vie de Monsieur Descartes)*, the object of the colloquium that we introduce here, we will attempt to elucidate by a retrospective approach the discovery of the »foundations of a marvelous science« of November 10, 1619: from the first words of the *Meditations* to the *Regulae*, from the *Regulae* to the *Studium bonae mentis*, and from the *Studium* to the *inventum mirabile*. Based on three autobiographical passages of Descartes which allude to the *Studium bonae mentis* and to his plan as a young man of twenty-three, we characterize this, after Étienne Gilson, as the discovery of the unity of science.

Wir befinden uns heute, den 10. November 2019, in Neuburg an der Donau. Vor genau vierhundert Jahren (ebenfalls an einem Sonntag) befand sich Descartes auch hier; genauer gesagt, auf der »Rückkehr von der Kaiserkrönung (in Frankfurt) zur Armee (*retour du couronnement de l'empereur (à Francfort) vers l'armée*)«[1] hielt Descartes, laut der *Abhandlung über die Methode*, »in einem Quartier (*en un quartier*)« an, d. h. »in einem abgelegenen und wenig besuchten Ort (*un lieu […] écarté du commerce, et […] peu fréquenté de gens*)«, »an den Grenzen Bayerns (*sur les frontières de Bavière*)«[2], unweit von Neuburg. Das wissen wir dank Baillet, der uns darüber nicht gleich in seiner *Vie de Descartes* von 1691 unterrichtet, sondern erst in dem im darauffolgenden Jahr veröffentlichten Werk *La vie réduite en abrégé*,

[1] Zur Bedeutung dieses Ausdrucks siehe in diesem Band Olivier Chaline, »La vie militaire du jeune Descartes au début de la guerre de Trente ans«.
[2] AT VI, 11, 5–7 und Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691, vol. I, S. 78 (weiter als B I bezeichnet).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

in dem er präzisiert, Descartes habe sich »im Oktober 1619 in ein Winterquartier im Herzogtum von Neuburg am Ufer der Donau (*en un quartier d'hiver dans le duché de Neuburg sur les bords du Danube au mois d'octobre de l'an 1619*)«[3] zurückgezogen. Baillets Hinweis wird indirekt durch ein Widmungsexemplar von Pierre Charrons *Sagesse* bestätigt, das Descartes zum Neujahr 1620 vom Jesuiten Jean-Baptiste Molitor geschenkt bekam und das seit 1619 Neuburg wahrscheinlich nie verlassen hat. Dieses Buch, das bestimmt von Descartes bei seinem Fortgang hinterlassen wurde (vor Ende des Winters 1619-1620), befand sich vermutlich im 1616 begründeten Jesuitenkolleg in dessen 1773 verstreuter Bibliothek.[4] Und gerade weil wir Adrien Baillet vertrauen[5], sind wir heute in Neuburg versammelt, um gemeinsam über den Titel der Pionierarbeit Édouard Mehls über *Descartes in Deutschland 1619–1620*[6] zu arbeiten. Dass diese Versammlung aber stattfinden konnte, verdanken wir der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, insbesondere Walter Schweidler, dem ich vom Herzen danken möchte, sowie Markus Rothhaar, der sie initiierte. Beide, zusammen mit Thomas Alferi und dank der Vermittlung von Jean-Luc Marion, haben dem *Centre d'études cartésiennes* vorgeschlagen,

---

[3] Paris, 1692, S. 39. Es ist unbekannt, wie Baillet dies ein Jahr vor Veröffentlichung seiner *Vie* erfuhr. Bei den Vorbereitungen seines Werkes hatte Baillet einige nach ihren Erinnerungen an Descartes gefragt: Poisson, Viogué und über Nicaise, Auzout und Leibniz (zu letzterem siehe unten), dann Graevius, Le Clerc, de Witt, Bayle, Beauval und vor allem de Raey; siehe B I, xxvi–xxvii. Soweit wir dies überprüfen konnten, sind alle Ergänzungen des *Abrégé* zuverlässig.

[4] Siehe Frédéric de Buzon, »Un exemplaire de la *Sagesse* de Pierre Charron offert à Descartes en 1619«, erster enleitender Abschnitt des *Bulletin cartésien XX*, *Archives de philosophie*, 1992, 1, S. 1–3. Die Widmung lautet: »Doctissimo amico grato et minori fratri Renato Cartesio d(ono). d(edit). ded(icavitque). P. Johannes B. Molitor S. J. exeunte anno 1619 / JBM«.

[5] Bei seinem Kommentar zu den *Réflexions d'un académicien sur la Vie de Monsieur Descartes* (La Haye, 1692, anonym) vom P. Antoine Boschet (Verfasser vom *Anti-Baillet*, Amsterdam, 1725) zitiert Jean-Robert Armogathe diese Quelle : »pour le détail des petites choses, on peut se fier à l'exactitude de cet incomparable historien«. Er kommt dabei zu folgendem Schluss: »la malveillance et l'ironie du propos recoupent notre conviction de l'exactitude matérielle de Baillet, d'autant plus fidèle jusqu'au scrupule qu'il était dans la ligne de mire des critiques«; Jean-Robert Armogathe : »Descartes, philosophe des Lumières, ou l'effet Baillet«, in *Enlightenment essays in memory of Robert Shackleton*, ed. by Giles Barber and C. P. Courtney, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, S. 8.

[6] Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619 – 1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Presses universitaires de Strasbourg, 2001; 2., vermehrte Ausgabe, 2019.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

sich an der Vorbereitung dieser Tagung, die von Frau Élisabeth Vasseur so effektiv geleitet wurde, zu beteiligen. Mein Dank gilt natürlich auch der Stadt Neuburg für ihren so herzlichen Empfang. Es ist mir also ein Vergnügen und eine Ehre, diese Tagung eröffnen zu dürfen.[7]

1. Eine Bemerkung, die heute noch »Übung erfordert«

Neuburg an der Donau. Dort fand also Descartes »alle Muße, [s]ich mit [s]einen Gedanken zu beschäftigen (*tout loisir de [s]'entretenir de [s]es pensées*)« (AT VI, 11, 12). Der Hinweis von Baillet geht allerdings über die einfache Ortsangabe hinaus: Dazu liefert er noch die Texte, mit denen unsere Tagung sich befassen soll. Genauer gesagt handelt es sich um zwei Textauszüge[8]:

– Den ersten hat Jean-Luc Marion[9] kommentiert, und weitere Beiträge werden sich mit ihm befassen. Es handelt sich um die berühmte Erzählung der Träume Descartes', die einzig von Baillet berichtet wird: »Am 10. November 1619, nachdem er *durchdrungen von seiner Begeisterung* ins Bett gegangen war, ... [hatte] er … in einer einzigen Nacht drei Träume hintereinander (*le dixième de novembre mille six cent dix-neuf, s'étant couché tout rempli de son enthousiasme…, il eut trois songes consécutifs en une seule nuit*) usw.«[10]

– Der zweite ist ein sehr kurzer lateinischer, von Baillet kopierter Auszug aus »eine[r] ... in der Form einer Rede und *Olympica* betitelte[n] Abhandlung, die nur zwölf Seiten lang war (*un traité*…

---

[7] Da dieser Vortrag zur Einführung der Tagung gedient hat, soll auch seine Veröffentlichung seinen mündlichen Charakter beibehalten.

[8] Die im Rahmen dieser Untersuchung zitierten Texte entstammen der Ausgabe von Vincent Carraud und Gilles Olivo: René Descartes, *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616–1631)*, Paris, PUF, 2013 (im Weiteren *Etude*…). Um eine unnütze Ausdehnung der Fußnoten zu vermeiden, kann allgemein auf diese Ausgabe verwiesen werden, in der man die genauen Hinweise auf die AT-Ausgabe und andere Ausgaben (etwa die Akademie-Ausgabe für Leibniz) finden wird, sowie die Darstellungen, auf die unsere Analyse sich stützt. Vorausgesetzt wird ferner die Kenntnis folgender Werke: Jean Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596–1628)*, Albi, Imprimerie coopérative du Sud-Ouest, 1928 (»apprentissage: mais de quoi?«) und Henri Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1958, 2. Ausgabe, 1979.

[9] Siehe seinen Beitrag in diesem Band.

[10] B I, S. 81–86; Ba, S. 44–47; *Etude*…, S. 101–108.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

en forme de discours[11], *intitulé* Olympica, *qui n'était long que de douze pages*)« und über die Baillet sich wie folgt äußert: »[E]s ist sicher, dass die Olympica von Ende 1619 oder Anfang 1620 sind (*il est certain que les Olympiques sont de la fin de 1619, et du commencement de 1620*)«[12]. Baillet, der dadurch zur Vermutung einlädt, dass der Text vielleicht auf Französisch verfasst wurde, bemerkt, dass »dieser Text folgende lateinische Worte [trägt] (*ce texte porte ces termes latins*)« – hier der Auszug: »x. *Novembris* 1619 *cum plenus forem Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem etc.*«[13]. Jeder wird den Titel unserer Tagung erkannt haben, den ich im Moment nicht selbst übersetzen, sondern Ihnen nur die Übersetzung vorlesen möchte, die Baillet in der Einführung zur Traumerzählung davon gibt: »[N]achdem er [scil. Descartes] *durchdrungen von seiner Begeisterung* ins Bett gegangen und ganz mit dem Gedanken beschäftigt war, er habe *an diesem Tag die Grundlagen der wunderbaren Wissenschaft gefunden* ... (*s'étant couché* tout rempli de son enthousiasme, *et tout occupé de la pensée* d'avoir trouvé ce jour-là les fondements de la science admirable…)«. *La vie de Monsieur Descartes* ist auch die einzige Quelle dieses kurzen lateinischen Satzes aus dem Jahr 1619.

Obwohl er ihn als Zitat der *Olympica* angibt und erklärt, dass er diesen Text in »ein[em] gebundene[n] und mit Pergament bedeckte[n] Register (*un registre relié et couvert de parchemin*)« gefunden hat, das sich im Inventar dessen befand, was Descartes »nach seinem Tod hinterlassen hatte (*avait laissé à sa mort*)«, notiert Baillet zugleich am »Rand, mit einer jüngeren Tinte, aber immer derselben Hand des Verfassers, eine Bemerkung. Die Wörter, denen die Bemerkung entsprungen war, lauten xi. *Novembris* 1620. *coepi intelligere fundamentum Inventi mirabilis* (à *la marge, d'une encre plus récente, mais toujours de la même main de l'auteur, une remarque […]. Les termes auxquels cette remarque était conçue portaient,* xi. *Novembris* 1620. *coepi intelligere fundamentum Inventi mirabilis)*«.[14] Offenbar war es Descartes selbst wichtig, diesen ersten Jahrestag der Entdeckung der *mirabilis scientiae fundamenta*[15] gebührend zu feiern, und zwar nachträglich, da

---

[11] Über diese zwei Wörter, siehe *Etude*…, S. 87.
[12] B I, S. 86; *Etude*…, S. 108.
[13] B I, S. 51; *Etude*…, S. 100.
[14] B I, S. 50–51; *Etude*…, S. 99.
[15] Siehe zunächst AT X, 175, dann Henri Gouhier, PPD, S. 39–41 und S. 74–75 sowie die Auseinandersetzung von Geneviève Rodis-Lewis damit: »Le premier registre de Descartes«, *Archives de Philosophie*, 1991, 54, 3, S. 372–373 (wieder gedruckt in *Le*

https://doi.org/10.5771/9783495999769

er *coepi*[16] schreibt – es sei im Übrigen darauf hingewiesen, dass ihm dieser Jahrestag bereits ein Jahrestag war, hatte er doch an einem 10. November (1616) das Examen für Zivilrecht und Canonisches Recht abgelegt und schon davor an einem 10. November (1618) Isaac Beeckman zum ersten Mal getroffen[17]. Jedoch wissen wir nicht, wann Descartes diese Randbemerkung mit jener »Tinte« geschrieben hat, die für eine »neuere« gehalten wurde – und bei wem diese Datierung ihren Ursprung hat. Chanut und Kroneberg 1650? Clerselier? Baillet? Oder vielleicht viel später bei jemand anderem? Andere Fragen stellen sich: *scientia* ist zum *inventum*[18] geworden: Sind dies Synonyme? *Fundamenta* ist zum *fundamentum* geworden, und die Entdeckung (*reperirem*) zum Beginn des Verstehens (*coepi intelligere*) geworden. Es ist, als ob dieser Beginn, der nachträglich auf 1620 datiert wurde, dasjenige erklären, vertiefen und vereinheitlichen würde, was ein Jahr zuvor entdeckt worden war – darauf werden wir später noch zurückzukommen haben. Diesmal aber ist Baillet nicht unsere einzige veröffentlichte Quelle, da diese Randbemerkung bereits 35 Jahre zuvor von Pierre Borel im *Elenchus manuscriptorum Cartesii Stocholmi repertorum* … seines *Vitae Renati Cartesii* … *compendium*[19] publiziert wurde, wahrscheinlich auf der Grundlage einer Kopie des Inventars im Besitz von Clerselier.[20] Dritte und vierte Quelle: eine Notiz von Leibniz über Leben und Lehre von Descartes, die 1693 von Christian Thomasius in seiner *Historia sapientiae et stultitiae*[21] veröffentlicht wurde und deren Handschrift erhalten geblieben ist, sowie eine Textstelle dessen, was Foucher de Careil unter dem Titel *Cogitationes privatae*[22] veröffentlicht hat. Wie mangelhaft einem Foucher de Careils

---

développement de la pensée de Descartes, Paris, Vrin, 1997) und zuletzt *Etude*…, Fußnote 6, S. 109–110.

16 Siehe PPD, S. 75.

17 *Journal tenu par I. Beeckman de 1604 à 1634*, éd. par Cornelius de Waard, La Haye, Nijhoff, vol. I, 1939, S. 237 (= AT X, 22). Zum Briefwechsel zwischen Descartes, Beeckman und Mersenne siehe nun *Lettere, 1619–1648*, a cura di Giulia Belgioioso e Jean-Robert Armogathe, Milan, Bompiani, 2015 (hier S. 22).

18 Statt *inventus*, in Übereinstimmung mit den *Regulae*, AT X, 376, 7 et 26.

19 Paris, 1656, S. 17; *Etude*…, S. 100.

20 BNF MS. fr. n. a. 4730; *Etude*…, S. 100. So zumindest die Annahme in AT X, 3–4 und 207.

21 T. II, Halle, Magdeburg, 1693, S. 113–114: *Notata quaedam circa vitam et doctrinam Cartesii*, A VI/4, 2057–2058.

22 In *Supplément aux œuvres de Descartes. Manuscrits inédits de Descartes, précédés d'une introduction sur la méthode* par le comte Foucher de Careil, Paris, vol. I, 1859, S. 8.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Ausgabe auch erscheinen mag und wie bedauerlich auch das Verschwinden von Leibniz' Kopie ist, scheint es, dass Leibniz, obzwar er nur die Randbemerkung notierte, das Doppelzitat (das eine am Rande des anderen) und darüber hinaus vielleicht das Doppeldatum bemerkt hat.[23] In jedem Fall sind wir dabei auf Clerselier angewiesen,[24] da Leibniz seine 1690 bei seiner Rückkehr aus Rom ergänzte Notiz von diesem erhielt, wahrscheinlich auf der Grundlage einer 1676 bei ihm verfertigten Kopie. Wir verfügen also insgesamt über zwei einzig von Clerselier gemachte Erwähnungen des Zitats vom 10. November 1619 sowie über vier Veröffentlichungen[25] der Randbemerkung zum Jahrestagsgedenken vom 11. November 1620, die jedoch höchstwahrscheinlich denselben Ursprung haben, nämlich das Register oder andere verschollene Handschriften, die sich dank Chanut[26] im Besitz von Clerselier befanden. So viel zum Textkorpus, das unserer gegenwärtigen Arbeit zugrunde liegt.

Ein dreifaches Paradoxon bestimmt also unsere Tagung:

1. Sie befasst sich mit Texten, die dem jungen Descartes *zugeschrieben* werden, d. h. mit solchen Texten, die nur aus Quellen außerhalb der Ausgaben Descartes' bekannt sind und für die wir nicht einmal über Handschriften aus seiner eigenen Hand verfügen.
2. Diese Texte sind sehr kurz: fünf Seiten auf Französisch und zwei lateinische Sätze, die sich offenbar wiederholen.
3. Diese Texte sind nicht weniger rätselhaft, als sie kurz sind. Einerseits ist die Erzählung voll von den »wundersamen (*extraordinaires*)« Eigenarten der Träume, vorgestellt, als »hätten Sie nur von oben kommen können (*ne pouvant être venus que d'en haut*)«[27] – Träume, die so wahnsinnig wirken, dass Baillet sich zu der Einschätzung verpflichtet fühlt, dass die Begeisterung der letzten »Einbildung (*imagination*)« von Descartes »uns leicht zum Glauben verleiten könnte, dass Herr Descartes vor dem Schlafengehen getrunken hatte. Es war nämlich am Vorabend des

[23] A VI/4, 2057, 13–2058, 3 und André Robinet, *G.W. Leibniz, Iter Italicum, mars 1689–mars 1690*, S. 142; *Etude…*, S. 100–101 und Fußnoten, S. 109–110.

[24] Siehe in diesem Band Giulia Belgioioso, »Les années d'apprentissage. De Lipstorp à Baillet«.

[25] Die *Specimina philosophiae cartesianae* von Lipstorp (Leyden, 1653) nehmen keine Kenntnis von der Bemerkung vom 11. November 1620.

[26] *Etude…*, S. 41–47.

[27] B I, S. 45.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> Martinstags, an dem es am Ort, wo er sich aufhielt, ähnlich wie in Frankreich, Brauch war, zu schwelgen (*nous porterait volontiers à croire que M. Descartes [avait] bu le soir avant que de se coucher. En effet, c'était la veille de Saint-Martin, au soir de laquelle on avait coutume de faire la débauche au lieu où il était, comme en France*)«. Aber nein, Descartes »versichert uns, dass er den ganzen Tag in großer Nüchternheit verbracht hatte, und dass er seit drei ganzen Monaten keinen Wein getrunken hatte (*nous assure qu'il avait passé le soir et toute la journée dans une grande sobriété, et qu'il y avait trois mois entiers qu'il n'avait bu de vin*)«[28] – seit drei ganzen Monaten, d. h. also seit dem Anfang der Krönungsfeierlichkeiten von Kaiser Ferdinand. Andererseits ist das lateinische Doppelfragment ebenso rätselhaft, als es *feierlich* von denjenigen unterstrichen wurde, die es uns übermittelt haben, wie bestimmt auch schon von Descartes selbst.

Keine Tagung zu Descartes hat sich jemals mit einem so dünnen und rätselhaften Textkorpus befasst – ein Rätsel, das von Baillet selbst betont wurde und »wofür weder Herr Clerselier noch die anderen Kartesianer uns noch die Erklärung haben geben können (*dont M. Clerselier ni les autres cartésiens n'ont encore pu nous donner l'explication*)«.[29] Deshalb, fügt Clerselier hinzu, erfordert diese Bemerkung »noch heute von den Neugierigen Übung (*donne encore aujourd'hui de l'exercice aux curieux*«). Noch heute: deshalb sind wir heute versammelt. Keine Tagung zu Descartes, und auch keine philosophische Tagung überhaupt, außer vielleicht diejenigen, die sich mit den Fragmenten der Vorsokratiker beschäftigen, hat sich je einen so kurzen und aller feierlichen Aussage zum Trotz so unsicheren und rätselhaften Text zum Gegenstand genommen. Wozu sollte man angesichts der zahlreichen und dazu noch beständigen Deutungsprobleme in den veröffentlichten Werken eine ganze Tagung so barocken Träumen und einem Exzerpt widmen, dessen Wesen sich uns verbirgt, da Descartes selbst, zumindest nach Baillets Aussage, nicht ausdrücklich gesagt hat, was diese *fundamenta scientiae mirabilis* genau waren, und sich im Gegenteil mit einem schlichten *etc*. begnügte, das Einzige, worauf wir uns noch heute stützen können? »Etc.« eines Apophthegmas, das

---

[28] B I, S. 85; *Etude…*, S. 106. Für eine wissenschaftliche Behandlung der kartesischen Nüchternheit siehe Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne…*, S. 37–39.

[29] Dies sagt Baillet in einer Randbemerkung vom 11. November 1620, B I, S. 51; *Etude…*, S. 99.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

für Descartes bestimmt klar war – es soll nämlich betont werden, dass Descartes damals für sich selbst geschrieben hat – uns hingegen unbekannt bleiben sollte. Wozu sollte man denn eine Tagung einer einzigen und seltsamen Randbemerkung einer noch nicht einmal ausdrücklichen Entdeckung widmen? Die Antwort lautet – zumindest nach einer Hypothese, die wir zusammen mit Gilles Olivo bei der Ausgabe dieser Texte formuliert haben: weil Descartes am 10. November 1619 Philosoph geworden ist. Damals war er bereits Wissenschaftler, Mathematiker und Physiker, Musikwissenschaftler und wahrscheinlich schon um eine »allgemeine Methode für die gesamte Mathematik« besorgt, wie Etienne Gilson in seinem Kommentar des zweiten Teils der *Abhandlung über die Methode*[30] sagt, mit Bezug auf die Briefe an Beeckman von März und April 1619.[31] Aber in Neuburg an der Donau wollte Descartes Philosoph werden. Und in diesem genauen und beschränkten Sinne fängt auch die moderne Philosophie in Deutschland an, wie Schelling betont hat,[32] obwohl sie erst in Paris und danach in Holland, zuerst methodisch, dann metaphysisch, verwirklicht werden konnte.

Um diesen Punkt unter Beweis zu stellen, möchte ich mich auf einen dritten Text beziehen, der uns ebenso über Baillet bekannt ist. Offenbar wusste allerdings dieser keinen anderen Gebrauch von diesem Text zu machen als einen bloß anekdotischen,[33] obwohl er ihn uns als Bruchstücke eines »von Descartes ziemlich weit geführte[n] lateinische[n] Werk[es] (*ouvrage latin que M. Descartes avait poussé assez loin*)« vorstellt, und zwar als die Fragmente des *Studium bonae mentis*. Daher auch der Titel meines Beitrags. Nach diesen bloß historischen Vorerinnerungen kommen wir nun zu philosophischen Betrachtungen.

---

30 »Méthode générale pour l'ensemble des mathématiques« in Descartes, *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Paris, Vrin, 5. Ausgabe, 1976, S. 159 (weiter als *Commentaire* bezeichnet).

31 Und dies, obwohl der Terminus »Methode« in den kartesischen Korpus erst mit dem IV Regula erscheint (im Titel und Text, AT X, 371, 2 s.). Den ersten Gebrauch des Wortes im Briefwechsel beinhaltet der Brief an Ferrier vom 13. November 1629. Dieser Gebrauch bezieht sich auf den Glasschliff (AT I, 62, 10).

32 *Zur Geschichte der neueren Philosophie, Schriften von 1813–1830*, Darmstadt, 1968, S. 290–291, zitiert von Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne*…, S. 30.

33 Siehe *Etude*…, S. 117–123.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

2. Die *bona mens*

Ich möchte heute nicht genealogisch verfahren, was eher einer chronologischen Ausgabe ziemt, sondern retrospektiv, durch einen *Schritt zurück*, ausgehend von der etablierten Lehre, um ihren Anfang zu erklären, und zwar in den zwei Bedeutungen des Wortes: Anfang der Philosophie überhaupt zum einem, Anfang der Philosophie des Herrn du Péron bzw. des jungen Descartes zum anderen.[34] Was könnte es in Bezug auf den Kartesianismus denn heißen, vom Ende auszugehen? Es heißt, von denjenigen Doktrinunterschieden ausgehen, die jedes einzelne Werk im Vergleich zu dem ihm vorausgehenden auszeichnen. Heute möchte ich mich auf zwei grundsätzliche Unterschiede konzentrieren, zwischen den *Meditationes de prima philosophia* und den *Regulae ad directionem ingenii* einerseits, zwischen den *Regulae* und demjenigen, was wir aus dem *Studium bonae mentis*[35] wiederherstellen können, andererseits, um durch Weiterführung dieses regressiven Vorgangs die philosophische Entwicklung Descartes' zwischen dem aus der Entdeckung der Grundsätze der wunderbaren Wissenschaft hervorgegangenen Projekt eines *Studium bonae mentis* und dieser Entdeckung selbst betrachten zu können. Ich möchte, ohne meine Sprechzeit zu überschreiten, d. h. also notwendig kurz gefasst, einen der wesentlichen Unterschiede zwischen 1641 und 1627, sodann zwischen 1627 und 1623 hervorheben, um zu verstehen, was Descartes 1619 bei seiner Entscheidung vorhersehen konnte – also dasjenige, was er bereits einsehen konnte, sowie dasjenige, was er noch nicht zu sehen vermochte. Oder anders gefasst: Ich möchte aus Leyden zurück nach Paris und von dort weiter nach Neuburg an der Donau.

Um die begrifflichen Unterschiede, die ich unterstreichen möchte, zu bekräftigen, fehlt uns nicht jeglicher Hinweis Descartes', vorausgesetzt, man liest die wenigen unauffälligen, aber genauen autobiographischen Hinweise von Descartes. Mein retrospektives Verfahren stütze ich folglich hauptsächlich darauf, wie sich Descartes selbst an drei entscheidenden Textstellen zu seinen Jugendprojekten und -unternehmen äußert.

---

[34] Siehe meinen Aufsatz »En deçà du cartésianisme? Descartes péronien: le *Studium bonae mentis*«, *Magyar Filozófiai Szemle / Revue philosophique de la Hongrie*, 2015, S. 21–33.

[35] Siehe *Etude*…, S. 115–160.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

a) Vom *Ego* zum *intellectus*.

Den ersten autobiographischen Hinweis, den es zu erwähnen gilt, eröffnet die Med. Ia: »*Animadverti* jam ante aliquot annos… *a primis fundamentis denuo inchoandum [esse], si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire, schon vor einigen Jahren* habe ich bemerkt…, dass ich von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse, wenn ich endlich einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften ausmachen wolle« (AT VII, 17, 2–8). Die *Abhandlung über die Methode* erlaubt es, diese Feststellung der Notwendigkeit, wieder mit den Grundsätzen anzufangen, auf 1619 zu datieren, da Descartes dort sagt, er sei damals »dreiundzwanzig Jahre alt« gewesen (AT VI, 22, 7–8). Der junge Descartes hat also verstanden, dass man mit den Grundsätzen anfangen soll – aber wusste er damals, was diese Grundsätze waren? Darüber sagt die *Abhandlung über die Methode* nichts. So traf er auch die Entscheidung zu philosophieren, da »ihre Prinzipien [scil. dieser Wissenschaften] alle der Philosophie entlehnt werden müssen (*principes [des sciences] devaient tous être empruntés de la philosophie*)« (AT VI, 21, 31–22, 1). Nichtsdestotrotz wird, da er sich nicht fähig fühlt, dieser Aufgabe gerecht zu werden, die Entscheidung zu philosophieren – gleichsam eine Entscheidung zur Neufundierung – gleich von der Entscheidung begleitet, dieses Unternehmen zu verschieben, bis er »ein viel reiferes Alter erreicht [habe] als [s]eine damaligen dreiundzwanzig Jahre (*atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt-trois ans*)« (AT VI, 22, 5–8) – aber verschieben bis wann? Mindestens bis zur Entscheidung, am Ende der Pariser Zeit die *Regulae* aufzugeben.[36] Descartes selbst unterstreicht, was Gilson in seinem Kommentar die »außergewöhnliche Ernsthaftigkeit des Unternehmens (*gravité exceptionnelle de l'entreprise*)« (einer Neufun-

[36] Der *Brief an Mersenne* vom 15. April 1630 (AT I, 137, 26–138, 14) ist diesbezüglich entscheidend. Dort liest man von der Gewissheit, »dem neuen Projekt« »gerecht zu werden«, im Unterschied zum Unternehmen, dessen sich Descartes laut AT VI, 22, 6 im Jahre 1619 nicht gewachsen fühlte: siehe Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Kap. III und seinen Beitrag »Fondement ou principe de la science cartésienne?« — In der 2. Regel wird diese Reife behauptet: »*tandem aetate satis matura manum servulae subduximus, si velimus serio nobis ipsis regulas proponere*, endlich alt und reif genug geworden, um unsere Hand der Zuchtrute zu entziehen, […] wenn wir ernsthaft uns selbst die Regeln vorschreiben wollen«, AT X, 364, 10–12; fr. Übers. von Jean-Luc Marion in Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, Nijhoff, 1977, S. 5.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

dierung) nennt:[37] In der *Abhandlung über die Methode* (AT VI, 22, 34) heißt es »die wichtigste Sache von der Welt (*la chose du monde la plus importante*)«, in der *Meditatio* Ia (AT VII, 17, 8) auch »*ingens opus*«. Wie wir betont haben, ist des Weiteren diese Ernsthaftigkeit bereits in der Randbemerkung von 1619 spürbar und wird von deren gedenkendem Charakter noch akzentuiert. Nicht nur Baillet, sondern Descartes selbst in den veröffentlichten Werken bezeugt also, dass er an einem Tag des Jahres 1619 die Grundlagen der wunderbaren Wissenschaft gefunden hat, deren Verwirklichung »viel Zeit«, viel Vorbereitung, Übung und Methode erfordert (AT VI, 22, 9–19 und 14–15).

Bekanntlich setzen die *Meditationes* diese Grundlagen dadurch um, dass dort das *Ego* als erste Grundlage (im Singular)[38] oder Prinzip[39] angenommen wird. Dort heißt *Ego* so viel wie *mens* (AT VII, 27, 13–14). Genauer: die *mens* in der Gesamtheit ihrer *modi cogitandi* (AT VII, 28, 20–22 und 28, 23–18). Vielleicht soll man annehmen, dass bereits die *Abhandlung über die Methode* den umfassenden Sinn von Denken teilweise kennt, etwa in Form der Gleichung »dieses Ich, d. h. die Seele (*ce moi, c'est-à-dire l'âme*)« (AT VI, 33, 7) (daher auch Descartes' Wahl des vollkommen umfassenden lateinischen Verbs *cogitare)*. Ich lasse diesen sehr hypothetischen Punkt bei Seite, angesichts der Abwesenheit jeglicher Theorie des Willens in der *Abhandlung*.[40] Wie

---

37 *Commentaire*, S. 228.

38 Man beachte aber, dass *fundamentum* in der Terminologie der *Meditationes* nur im Plural verwendet wird: AT VII, 17, 6 und 18, 12. *Fundamentum* kann auch »Argument« bedeuten, wie in AT VII, 144, 24.

39 Siehe den *Brief an Clerselier* vom 16. Juli 1646, AT IV, 444, 13–25.

40 Eine Stelle aus dem dritten Teil scheint einen gewissen Zweifel darüber zu erlauben, welches Vermögen das Urteil ausübt (Vernunft oder Wille), insofern es um »wahre Güter (*vrais biens*)« geht, also um Moral: »[D]enn unser Wille entschließt sich nur in dem Masse, etwas zu verfolgen oder zu meiden, wie unser Verstand es ihm als gut oder schlecht darstellt, und deshalb genügt es recht zu urteilen, um recht zu tun, und nach besten Kräften zu urteilen, um sein Bestes zu erreichen (*notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse, pour faire aussi tout son mieux*)« (AT VI, 28, 6–11). Siehe bereits den vierten Punkt des *Studium*, wie ihn Baillet vorstellt: »über die zum Erlangen der Weisheit, d. h. der Wissenschaft und der Tugend zugleich, festzuhaltende Ordnung bei der Verbindung der Willens- und Verstandesfunktionen (*sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement*)«, *Etude*…, S. 127 et 137 sowie die Fußnote 54, die sich auf die 1. Regel (AT X, 361, 18–21) bezieht.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

dem auch sei, *erreicht* Descartes in den *Meditationes* das *Ego*, d. h. die *mens*, als die *erste* Erkenntnis.

Kommen wir nun von den *Meditationes* zu den *Regulae*. Was in den *Regulae* als Erstes erkannt werden soll, ist nicht das gemäß allen Modi des Denkens denkende *Ego*, sondern der *intellectus*: »*nihil prius cognosci posse quam intellectum*/ Vor dem Verstand kann nichts erkannt werden« (AT X, 395, 22–23). Das erste Erkannte bzw. zu Erkennende ist laut den *Regulae* der Intellekt, der »intelligiert«, während es in den *Meditationes* das *Ego* ist, das »cogitiert«, die *mens* als *res cogitans* und nicht nur als *res intelligens*. Gilles Olivo hat die Bedeutung dieser Tatsache in *Descartes et l'essence de la vérité* vollständig entfaltet,[41] so dass ich darauf nicht noch einmal einzugehen brauche.

b) Die wahre Methode.

Etienne Gilson sah in folgender Textstelle der *Abhandlung über die Methode* zurecht eine ausdrückliche Erwähnung des *Studium* (zweites autobiographisches Moment): »Bevor ich nicht genügend Zeit darauf verwendet hätte, den Plan meines Unternehmens auszuarbeiten und die wahre Methode zu suchen, die zur Erkenntnis aller Dinge führt, die meinem Geist fassbar wären (*que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses* dont mon esprit serait capable)«.[42] Diese Regeln der Methode, wie sie die *Abhandlung* formuliert, so schlicht und sogar minimal, dass die Historiker gar nicht einsehen konnten, wie aus ihnen alleine Versuche wie die *Dioptrik*, die *Meteoren* und die *Geometrie* hatten entstehen können, verdanken in ihrer Formulierung weniger den *Regulae*, als sie

[41] Paris, PUF, 2005, Kap. I, § 3, »La connaissance de l'entendement«, S. 42–50 (insbesondere die Behauptung der Fußnote 1 S. 43: »In allen veröffentlichten Werken Descartes wird genau zwischen dem Beweis der Existenz der Seele oder des Egos, der Bestimmung ihrer Natur und der Bestimmung des Rolle des reinen Verstandes in der Erkenntnis unterschieden (*Toutes les œuvres cartésiennes publiées distinguent nettement la démonstration de l'existence de l'âme ou de l'*ego, *la détermination de sa nature et la détermination du rôle de l'entendement pur dans la connaissance*«). Siehe dann unsere Zusammenfassung in *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010, S. 233–234 s. sowie ihre Ausführung in Husserls Deutung von Descartes.

[42] AT VI, 17, 6–10 (Hervorhebung hinzugefügt); siehe *Commentaire*, S. 180.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

an das *Studium* erinnern, mit seinen 5 Punkten zur »Überwindung (*venir à bout*)«[43] aller Schwierigkeiten in den Wissenschaften, über die Nicolas Poisson in seinem *Commentaire ou remarques sur la méthode de René Descartes* berichtet.[44] Diese Regeln sind im eigentlichen Sinne *grundsätzlich*: Trennung, Abstraktion, Teilung, Unterscheidung, Vergleich und Komposition. Sie werden folgendermaßen von Poisson eingeführt: »Dies ist die Methode, die er vor langer Zeit für sich konzipiert hatte, alle Dinge in der gerade genannten Reihenfolge zu betrachten: Schon in einer Handschrift, die zu den ersten Jahren, in denen er sich ernsthaft mit dem Studium beschäftigte, gehört hatte, fand ich nämlich den Gedanken, dass man, um alle gegebenen Schwierigkeiten zu überwinden, usw. (*C'est la méthode qu'il s'était faite il y a longtemps, de considérer toutes choses dans l'ordre que nous venons de dire : car j'ai rencontré dans un manuscrit, qu'il avait commencé dès les premières années qu'il s'appliqua sérieusement à l'étude, que pour venir à bout de toutes les difficultés qu'on propose, il faut…*)«. Wenn es sehr unwahrscheinlich ist, dass sich der Terminus »Methode« in Descartes' eigenem Text befand,[45] nimmt der Ausdruck, anhand dessen Poisson diese Handschrift vorstellt, einen Teil ihres Titels selbst wieder auf: »bereits zu den ersten Jahren, in denen er sich ernsthaft mit dem Studium beschäftigte (*dès les premières années qu'il s'appliqua sérieusement à l'étude*)«, *studium* (*bonae mentis*) – wir werden in einem Augenblick dieses »ernsthaft, *serio*« noch einmal finden, da dieser Terminus in der *Meditatio* Ia wieder erscheint (AT VII, 18, 2; siehe auch 9, 25 und »*studiose*« zu 3, 19). Die *Abhandlung über die Methode* führt uns also zum *Studium bonae mentis* zurück, das man als Studium des gemeinen Sinnes übersetzen könnte, wenn man aber dabei nicht vergisst, die *mens* mitzuhören, die in der *Abhandlung* als »die Kraft, gesund zu urteilen und Wahres von Falschem zu unterscheiden – was man recht eigentlich »gesunden Verstand« *oder Vernunft* nennt (*la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens* ou la raison)»(AT VI, 2, 5–7, Hervorhebung hinzugefügt) – definiert wird: *Studium bonae*

---

43 Zu diesem Ausdruck siehe die oben zitierte Textpassage AT VI, 22, 6 und PPD, Kap. IV, § 1.

44 Vendôme, 1670, S. 76; *Etude*…, S. 137.

45 Im Gegensatz zum Terminus »Ordnung« (»*ordre*«), der sich im Titel des § 4 des *Studium* befindet: siehe *Etude*…, S. 137 und Fußnote 51 S. 152. Des Weiteren klingt der darauffolgende Gebrauch des Terminus in der Pluralform wenig kartesianisch.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

mentis, d. h. das Studium des gemeinen Sinnes oder, der relevanten Übersetzung von Baillet folgend: »die Kunst, richtig zu verstehen (*l'art de bien comprendre*)«.[46]

c) »Nichts kann eher erkannt werden als der Verstand.«

Wir sind es unsererseits gewöhnt zu denken, dass die Methode, um die sich Descartes seit dem *Studium* bemühte, in den *Regulae ad directionem ingenii* zur Vollendung gebracht wurde. Wozu führen aber die Regeln I bis VII? Zur folgenden Einsicht: Möchte man alle Wahrheiten untersuchen (Sie erinnern sich an den Ausdruck aus dem *Studium*, den ich aus dem *Commentaire* von Poisson gerade zitiert habe: »alle Schwierigkeiten (*toutes les difficultés*)«), dann stellt sich aus den Regeln der *Regulae* heraus, dass der Verstand als Erstes erkannt werden soll. So lautet also unsere dritte leicht autobiographische Textstelle aus der *Regula* VIII:

Si quis pro quaestione sibi proponat examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat, quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, qui serio student ad bonam mentem, ille profecto per regulas datas inveniet, nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat, et non contra. Wenn sich jemand das Problem vorlegte, alle Wahrheiten zu prüfen, zu deren Erkenntnis die menschliche Vernunft zureicht, was – wie ich meine – alle diejenigen einmal im Leben tun müssen, die ernsthaft um die gesunde Vernunft bemüht sind, so wird er nach den angegebenen Regeln sicherlich finden, dass nichts eher erkannt werden kann als der Verstand, da von ihm die Erkenntnis alles Übrigen abhängt und nicht umgekehrt.[47]

Laut den *Regulae* werden also diejenigen, die ernsthaft *ad bonam mentem* studieren – das war tatsächlich das Ziel des *Studium bonae mentis* –, entdecken, dass als Erstes der Verstand gekannt werden soll. Nach der Identifizierung dieser drei autobiographischen Textstellen können wir also unsere retrospektive Untersuchung fortführen.

---

46 B II, S. 406; *Etude*…, S. 127.

47 AT X, 395, 17–24; fr. Übers. S. 28. Man beachte auch den Gebrauch von *serio* in der oben zitierten Textstelle aus der 2. Regel (AT X, 364, 10).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

d) Das *Studium bonae mentis*.

Man bemerke, dass der Text des 3. und 4. Artikels einen ersten Versuch darstellt, den Geist für sich selbst zu untersuchen: *studium mentis*. Der 3. Artikel (»die Anlage des Geistes zum Lernen/ *les dispositions de l'esprit pour apprendre*«), der dem Verstand, dem Gedächtnis und der Vorstellungskraft gewidmet ist, zeugt von einem Bedenken, das erst mit der Regel XII verschwindet: Descartes »schien darüber im Zweifel zu sein, ob das Gedächtnis vom Verstand und der Vorstellungkraft unterschieden war (*semblait douter que la mémoire fût distinguée de l'entendement et de l'imagination*)«[48]. Der 4. Artikel (»Über die zum Erlangen der Weisheit, d. h. der Wissenschaft und der Tugend zugleich, bei der Verbindung der Willens- und Verstandesfunktionen festzuhaltende Ordnung/ *sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement*«) ordnet die Wissenschaften nach dem Verstand, der Vorstellungskraft und den Sinnen. Man begreift also, dass das Studium sich zum Gegenstand gibt, was es zu studieren gilt, und zwar die Funktionen der *mens* – es sind also Studien des »Verstandes«, die Descartes damals »Betrachtung (*contemplation*)« nannte.[49] Was Descartes hier vorahnt, ohne davon schon die Theorie angeben zu können, ist, dass die Erkenntnis der *mens* selbst die Grundlage jeder möglichen Wissenschaft ist, sodass es klar wird, dass die Bestimmung der Aufgabe, vor allen Dingen den Verstand zu erkennen, unmittelbar der Entdeckung der Methode folgen muss. Denn letztlich wird die *mens*, als *intellectus* gefasst, zum Gegenstand des *Studium* – einem allerdings noch nicht wirklich gedachten Gegenstand –, weil in ihr alle mögliche Erkenntnis besteht. Das ist die Bedeutung vom *studium bonae mentis – de bona mente, sive de hac universali sapientia cogitare*, wie die erste Regel sagen wird und dabei bedauert, dass gerade »fast niemand über den gesunden Verstand (*de bona mente)* [...] nachdenkt (*presque personne ne pense à la bona mens*« (AT X, 360, 19–20). »Die zum Erlangen der Weisheit festzuhaltende Ordnung (*l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse*)« zwingt also dazu, mit der Hauptwissenschaft, nämlich der Philosophie, anzufangen und folglich mit dem anzufangen, »was vom Verstande abhängt (*ce qui dépend de l'entendement*)«, wie der letzte

[48] B II, S. 66; *Etude*…, S. 134 und Fußnote 45, S. 150.
[49] *Etude*…, S. 140.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Ausschnitt aus dem 4. Artikel sagt.[50] »Die wahre Philosophie hängt vom Verstande ab (*la vraie philosophie dépend de l'entendement*)« lautet die bei der Aufgabe, »richtig [zu] verstehen«, erarbeitete These des *Studium*. Damit hört allerdings das *Studium* auf. Es hört also in Wahrheit gerade mit dem Anfang auf: Das *Studium* ahnt die Tatsache, ohne sie jedoch gründlich denken zu können, dass der Anfang mit »dem, was vom Verstande abhängt (*ce qui dépend de l'entendement*)«, den Anfang mit dem Verstand selbst voraussetzt – daher sein Titel. Im *Studium* wird schon sehr wohl gesehen, dass der Verstand sich zuerst selbst behandeln soll, um, »was von ihm abhängt«, zu behandeln, aber es wird nicht in die Tat umgesetzt – zumindest nicht in den von Baillet angebotenen Auszügen. Dem fünfundzwanzigjährigen oder kaum älteren Descartes hat es bestimmt an Kräften gemangelt. Jedenfalls war das *Studium bonae mentis* ein wunderbarer Versuch, die *mens* an und für sich zu untersuchen. Es bleibt aber der Verdienst der *Regulae*, eines Pariser Werkes, und, wie wir gesehen haben, auch nur in einem anderen Sinne (da die *mens* dort nicht mehr auf den *intellectus* reduziert wird), diesen Versuch vollbracht zu haben. Das *Studium bonae mentis* ist hiervon nur die Skizze, die ferner nicht nur unvollkommen ist, sondern auch etwas frühzeitig.

In Übereinstimmung mit den Ergebnissen von Etienne Gilson und Geneviève Rodis-Lewis können wir also behaupten, dass es tatsächlich das *Studium* war, von dem Descartes sehr früh die jedoch nicht anhaltende Absicht hatte, es zu Ostern 1621 zu veröffentlichen, auch wenn er an ihm bis 1623 weiterarbeitete.[51] Vermutlich weil sich der Reifeprozess als sehr langwierig erwies und mit einem Scheitern endete – ein ja fruchtbares Scheitern, da dies zu den *Regulae* führte. Nach dieser Identifizierung des Studiums als *terminus ad quem* kommen wir schließlich zum *terminus a quo*. Wenn Descartes tatsächlich das *Studium* zu Ostern 1621 zu veröffentlichen plante, konnte er dieses Vorhaben zweifellos nur auf das *fundamentum inventi*

---

[50] »Somit bezog er sich auf alle Wissenschaften, vor allem aber auf diejenigen, die er Haupt- oder Originalwissenschaften nannte, wie die wahre Philosophie, die vom Versande abhängt oder die wahre Mathematik, die von der Einbildungskarft abhängt/ *C'est là qu'il rapportait toutes les sciences, mais principalement celles qu'il appelait cardinales, ou originales, comme la vraie philosophie qui dépend de l'entendement, et la vraie mathématique qui dépend de l'imagination*«, B II, S. 487; *Etude…*, S. 140.

[51] *Commentaire*, S. 181; Geneviève Rodis-Lewis, »Le premier registre de Descartes«; *Etude…*, S. 107 und Anmerkungen S. 113–114, insbesondere mit der Diskussion des genauen Monates (Februar oder September?) und Jahres der von Foucher de Careil veröffentlichten doppelten Randbemerkung.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

mirabilis stützen, das er nach eigenen Aussagen im November 1620 zu verstehen begann.

e) Der *terminus a quo*.

Unsere Hypothese lautet, dass die im *Studium bonae mentis* vorgeahnte, so wichtige wie grundsätzliche These samt den methodischen Mitteln, die sie impliziert und die zur Verschiebung ihrer Ausführung führte, bis Descartes »ein reiferes Alter als dreiundzwanzig Jahre erreicht hatte«, im Winter 1620–1621 nur auf der Grundlage einer anderen These formuliert werden konnte, und zwar der These der Einzigkeit der Methode (ich projiziere hier den Begriff der Methode auf 1619, analog wie Descartes selbst ihn in der *Abhandlung* auf das *Studium* projiziert hat), oder, in der Sprache der Regel 4B, der Allgemeinheit der Mathesis, verstanden als eine Metamathematik: die so verstandene Methode oder zumindest bald als solche aufgefasst werdende Methode (*coepi intelligere*) als philosophische Grundlage jeder Wissenschaft. Dies hat Leibniz mit seinem gewöhnlichen Scharfsinn sehr wohl gesehen: »*Anno 1620. die 11. Novembr. notavit in schedis suis, ea die se coepisse intelligere fundamentum inventi mirabilis, quid illud sit, videor mihi conjicere* [man kann auf die Konjekturen Leibniz' vertrauen!]; *ipse in scriptis suis non exposuit* [daher unsere Unterstreichung von *etc.* oben], *quemadmodum nec publicavit methodum suam* [die *Regulae*, deren Handschrift von Leibniz kopiert wurde], *sed tantum de ea scribere [ejusque specimina dare] voluit*«.[52] Descartes spricht von seiner Methode, er schreibt über sie, publiziert sie jedoch nicht. Ab dem 11. November 1620 fängt Descartes damit an, die Einheit der Wissenschaft zu verstehen und an der Entwicklung dieser Regel der Methode zu arbeiten, die die Entdeckung des *Studiums* ermöglichte, nämlich dass man mit dem, »was vom Verstand abhängt«, anfangen soll, d. h. letztlich mit dem Verstand selbst.

Letzter *Schritt zurück*: zum 10. November 1619 als Bedingung, das Verstehen als Grundlage der wunderbaren Erfindung zu verstehen, die später als Methode ausgedeutet werden wird. Wie Gilson behauptet hat, kann dasjenige, was Descartes an diesem Tag erfand,

---

[52] *Notata quaedam G. G. L. circa vitam et doctrinam Cartesii*, A VI/4 c, n° 376, 2057–2058; GPS IV, 310; Christian Thomasius, *Historia sapientiae et stultitiae*, t. II, 1693, S. 113.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

nicht die Grundlage *einer* neuen Wissenschaft sein,[53] sondern es sollen die Grundlagen *der* wunderbaren Wissenschaft sein, wie Baillets hervorragende Übersetzung lautet, die von Leibniz übernommen wurde, obwohl dieser zugleich Baillet zum Vorwurf machte, »nicht ausreichend überlegt [zu haben], was Herr Descartes unter Grundlagen der wunderbaren Wissenschaft verstand (*pas assez considéré ce que M. Descartes entendait par les fondements de* la *science admirable*)«,[54] nämlich die Einheit der Wissenschaft und damit die Allgemeinheit ihres Bereichs, die Descartes anhand der Begriffe von *sapientia universalis* und *naturale rationis lumen* schon ab der Regel I (AT X, 369, 19–20 et 361, 18) ausdrücken wird. Es ist also etwas ganz anderes – nämlich dem Wesen nach anders – als die Verallgemeinerung der mathematischen Vorgänge, mit der sich Descartes im Winter 1618–1619 rühmt, nämlich die *scientia penitus nova*, eine ganz neue Wissenschaft, die er Beeckman am 26. März 1619 ankündigt.[55] Gerade diese Einheit der Wissenschaft hatte Descartes im Alter von »dreiundzwanzig Jahren«, am 10. November 1619, vorhergesehen oder gesehen, obwohl er von Anfang an wusste, dass er, um »dem gerecht zu werden (*en venir à bout*)«, »viel Zeit« benötigen würde, um sich vorzubereiten, zahlreiche Experimente durchzuführen und sich in der Methode zu üben (AT VI, 22, 5–15). Am 10. November 1619 konnte Descartes das Wissen in seiner virtuellen Ganzheit betrachten, d. h. in der Einheit der Wissenschaft,[56] deren Mittel die Ausarbeitung der *Methode* ab dem Winter 1620 anbieten wird. Er hatte also eingesehen, dass die Grundlage der Wissenschaften den Wissenschaften selbst nicht mehr immanent sein kann.

Diese Etappen, die ich *a posteriori* auf der Grundlage der autobiographischen Hinweise Descartes' dargelegt habe – Vorrang des Verstandes (*Studium*, spätestens Frühling 1623), Methode (Novem-

---

[53] *Commentaire*, S. 180–181; *Etude…*, S. 91. Vgl. dagegen z. B. Gustave Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, Champion, 1920, S. 401 oder Gaston Milhaud, »Ce que rappelait à Descartes la date du 11 novembre 1620«, *Descartes savant*, Paris, Alcan, 1921, S. 89–102 (die astronomischen Gläser).

[54] *Remarques sur l'Abrégé de la vie de Monsieur Descartes*, GPS IV, 315.

[55] AT X, 156, 8–157, 3 mit der Angabe folgender Randbemerkung Beeckmans: »*Ars generalis ad omnes quaestiones solvendas quaesita*«; in der o. g. Ausgabe von Belgioioso und Armogathe, S. 104.

[56] Mit Recht schreibt Henri Gouhier: »Die Wissenschaft ist *einig* und gerade aufgrund dieser *Einheit* ist sie auch wunderbar (*La science est* une *et cette* unité *la fait admirable*)«, PPD, S. 59.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

ber 1620), Allgemeinheit und Einheit (November 1619) –, sollen zu nichts anderem dienen als zur Bestimmung der ersten Überlegungen, Projekte und Unternehmungen Descartes' und sollen keineswegs dazu beitragen, gleichsam überbestimmend ihren heuristischen Vorgang zu fixieren. Es geht also keineswegs darum, Descartes' Denken sozusagen aufzuschichten, sondern eher darum, eine Entwicklung namhaft zu machen, deren erste Momente im Übrigen noch biblisch ausgedrückt wurden.

Eine letzte Bemerkung könnte hier als Schluss fungieren. Henri Gouhier hatte bereits bemerkt, dass Descartes 1619 bei der Formulierung seiner Entdeckung auf einen Ausdruck aus dem Psalm 138,6 rekurriert hatte: *mirabilis scientia*, bewundernswerte bzw. wunderbare Erkenntnis[57]– daher die *Begeisterung*, mit der Descartes abends zu Bett ging. Ferdinand Alquié hatte seinerseits die durchgehende Präsenz dieser anfänglichen Bewunderung im kartesischen Korpus bemerkt. Man könnte auch an einen anderen Vers desselben Psalms denken, in dem sich der Psalmist zu demjenigen bekennt, dessen Größe erschienen ist, dessen Werke wunderbar sind und dessen Seele zur Genüge die Wunder kennt: »*Confitebor tibi quia […] magnificatus es; mirabilia opera tua* [denken wir an die *tria mirabilia*] *et anima mea cognoscit nimis*« (138, 14) – diese Seele soll nun als Erstes erkannt werden, damit sie auch alle anderen Dingen erkenne.

Es ist allerdings nicht auszuschließen, dass Descartes, als er im Frühling 1630 Mersenne den Anfang seiner Studien in Holland mitteilte, an denselben sechsten Vers des Psalms 138 gedacht hatte, den er nun aber in seiner Ganzheit meditiert hatte. Damit durchbrach er die kontinuierliche Linie, die ich mich für das Studium von 1619 bis 1627 zu zeichnen bemüht habe, indem er bekannte, dass diese wunderbare Wissenschaft Gottes außerhalb seiner stattgefunden hatte, ihn unendlich transzendierte und ihm unzugänglich bleiben musste: »*Mirabilis facta est scientia tua ex me; confortata est, et non*

[57] Man bemerke, dass der Psalm 138 zum Martinstag gesungen wird.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

potero ad eam«.[58] Der frisch gewordene Philosoph Descartes war nun zum Metaphysiker geworden.[59]

Übersetzung: François Ottmann

[58] Wenn diese Hypothese relevant ist, folgt Descartes dabei einem augustinischen Leserat: siehe *Enarratio in Psalmum 138* (Augustinus schreibt »*invaluit / invaluerat*« statt »*confortata est*« und gibt gleichzeitig zu bedenken, dass dieser Vers »dunkel« ist, OC Vivès, t. XV, 1873, §§ 8 et 19, S. 284 und S. 295) und *De Trinitate*, XV, vii, 13 (BA 16, 454). Über die Deutungen dieses Verses von Paracelsus zu Kepler, besonders über das schwierig zu deutende *ex me* und seine Folgen für die Bedeutung der *scientia mirabilis* (steht die Wissenschaft oberhalb von mir, wird sie aus mir entnommen oder lehrt sie über mich?) siehe Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne*, Kap. I, § 2, S. 40–45.

[59] Ich möchte François Ottmann für die Übersetzung meines Beitrags danken.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Olivier Chaline

La vie militaire du jeune Descartes au début de la guerre de Trente Ans

Abstract
The military life of the young Descartes has often posed a problem for his biographers. In addition to the disadvantage of the lack of direct sources, the handling of arms by a philosopher seemed to them either not very credible or not very admissible. In fact, most of what we know about him comes from Adrien Baillet. To reject his contribution is to close the file. However, in its broad outlines, what he states is credible, consistent with what we know of the military history of that time. From 1617 to 1621, Descartes was a volunteer, serving where he wanted, as he wanted, without leaving any trace – and for good reason – in the military archives. Keen to train with the best captains, he first joined the Dutch army of Maurice de Nassau. Disappointed, he then went to the Bavarian army and after the battle of the White Mountain, he passed under the orders of the Count of Buquoy, commander of the imperial army.

La vie militaire du jeune Descartes a posé bien des difficultés à ses biographes. Il y a parfois tout d'abord quelque réticence à admettre qu'un grand philosophe ait pu être attiré par la vie militaire et qu'il ait pu aimer la guerre. Les problèmes de sources sont ensuite réels, celles-ci étant trop lacunaires, trop imprécises ou pire encore contradictoires, trop peu crédibles finalement.

Il est donc tentant de considérer avec suspicion les pages de la *Vie de Monsieur Descartes* d'Adrien Baillet traitant de cette question. Commentant la vie de Descartes en 1620, Madame Rodis-Lewis avait de bonnes raisons pour écrire : « Mieux vaut avouer notre ignorance des cours et des armées que Descartes a vues « çà et là[1]. On peut

[1] L'expression vient de Descartes lui-même, *Discours de la méthode*, AT VI, 28.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

même se demander s'il a jamais repris du service. Usait-il « de la bandoulière… comme d'un passeport qui lui donnait accès jusques au fond des tentes et des tranchées pour mieux satisfaire sa curiosité »? » dit-elle en citant Baillet[2]. Ce dernier n'a d'ailleurs jamais caché ses doutes et ses ignorances. Mais faut-il pour autant évacuer le problème et, en faisant preuve d'hypercritique, rejeter la seule source vraiment détaillée dont nous disposons?

Historien travaillant sur la guerre à l'époque moderne et notamment celle de Trente Ans, je reprendrai le dossier, en remerciant mes amis et collègues Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud de m'avoir guidé sur des chemins qui ne m'étaient pas familiers. Trois questions se posent : Quelle est la base documentaire? Qu'est-ce qu'un volontaire? Quelle participation de Descartes à la guerre?

1. Quelle base documentaire?

En plus de la brève mais précise allusion dans le *Discours de la Méthode* aux guerres d'Allemagne et au retour de Descartes vers l'armée après le couronnement de l'Empereur, et d'une courte mention de Breda

[2] Charles Adam notait à propos des années 1620–1622 : « Que devint-il dans l'intervalle? Nous n'avons là-dessus que des témoignages peu sûrs, ou des récits qu'il est impossible de contrôler. Il reprit sans doute du service, comme volontaire, dans l'armée que le duc de Bavière rassemblait alors contre les princes protestants », p. 60, *Vie et œuvre de Descartes. Étude historique*, AT XII, livre I, chapitres 3 et 4. Geneviève Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, t. I, p. 61, voir aussi la note 5, aux p. 455–456 du tome second; puis « Le premier registre de Descartes », *Archives de Philosophie*, 1991, 54, 3, p. 353–377 et 4, p. 639–657; repris in *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997, p. 37–79, ainsi que son *Descartes*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 79–80. Sur cette période de la vie de Descartes, Joseph Millet, *Histoire de Descartes avant 1637, suivie de l'analyse du Discours de la Méthode et des Essais de Philosophie*, Paris-Clermont, Didier et Thibaud, 1867; puis principalement Étienne Gilson, *René Descartes. « Discours de la méthode ». Texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1925; 5e éd. 1976, *ad loc*. AT VI, 11, 22 et 28; et Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes, op. cit.*, p. 45–86; Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619 – 1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001 (2e édition 2019); Françoise Hildesheimer, *Monsieur Descartes ou la fable de la raison*, Paris, Flammarion, 2010, p. 59–62, 73–76, 113–114; Siegrid Agostini et Hélène Leblanc (eds.), *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne (1609–1628), Examina philosophica*. I quaderni di Alvearium (1), 2015. Sur les œuvres de jeunesse, voir PUF (2013).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

comme « la ville où j'ai autrefois été soldat »[3], le dossier de sources est constitué d'une note manuscrite, publiée par Adam et Tannery, et de 4 textes imprimés à différents moments du XVIIe siècle.

La note est celle due à Frans van Schooten au bas du manuscrit de Groningue du *Compendium Musicae*, postérieure à 1637, mais faisant état du témoignage même de Descartes : « *…cùm primùm in has regiones veniffet (& ex Scholà Flechianà in Gallià ubi studuisset fortitus esset), ut rei militari se incumberet. Mansit autem Bredae per 15 menses, unde in Germaniam discessit, dum intestina bella ibi orirentur, ut mihi ipse narravit* »[4].

La première évocation publiée de la vie militaire de Descartes est due, en 1653, à Daniel Lipstorp (1631–1684) dans ses *Specimina philosophiae cartesianae* :

> Agebat tum temporis, cum primum Gallias reliquit, vigesimum primum aetatis annum, & quia fabulae humanae spectatorem simul atque actorem agere gestiebat, primo omnium militiam sequuutus est, & in Bataviam progrediens Gloriosissimo Arauniensium Principi Mauritio, confoederati Belgii Gubernatori & Generalissimo, nomen dedit, tanquam miles (ut vocant) voluntarius. Haerebat hic princeps tum temporis cum copiis suis circa Bredam in Brabantia, quae urbs uti & nunc potentissimorum Ordinum jugum agnoscebat, necdum enim a Marchione Spinola recuperata erat […].
>
> Actum eo tempore erat inter Batavos & Hispanos milites de depositione armorum, quam ad praescriptum temporis intervallum utraque pars approbaverat, ut eo elapso vel pacis consilia locum invenirent, vel novis viribus dubia Martis alea redintegraretur. Quocirca noster Cartesius, otii militaris impatiens, Arauniensium Principi renunciavit & in Germaniam concessit ad Inaugurationem Imperatoris Ferdinandi II, anno hujus seculi XIX, Francofurti ad Moenum celebratam. Ab hac ad castra reversus, se ad Bavariae ducem Maximilianum contulit, qui tum temporis militum manum cogebat contra Fridericum Comitem Palatinum & Bohemiae Regem, uti tristis nos eventus docuit. Apud ipsum vero nomen rursus professus est militis voluntarii, hostem licet ignorans, adversus quem copiae forent educendae. Tandem movit in Suevos, castrisque ad Ulmam positis tormentis majoribus ibi trepidari coeptum est. Sed interventu Oratorum Regis Christianissimi fuerunt pacis consilia admissa, Deoque bene juvante inter Maximilianum &

[3] Début de la deuxième partie, AT VI, 11; *Lettre à Wilhem*, 15 juin 1646, AT IV, 436.
[4] AT X, 646.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> Confoederatos Evangelicos Ulmae pax sancita est, anno hujus seculi XX, sicque miles in hyberna dimissus […].
>
> Interim ille erumpentibus in flammam belli igniculis inter Bavarum et Fredericum Bohemiae Regem antea gliscentibus, quae pro dolor! totam Germaniam ferme depopulata est, noluit amplius militiam sequi, sed renunciata fide militari ad ulteriores peregrinationes animum adjecit […][5].

D'après Lipstorp, Descartes fut volontaire afin d'être, comme indiqué dans le *Discours de la méthode*, spectateur et aussi acteur de la fable humaine[6]. Pourquoi aux Provinces-Unies? À cause de la renommée de Maurice de Nassau. Désireux de connaître la vie militaire, il n'a pourtant jamais combattu. Lorsque la guerre s'étend dans l'Empire, il rend les armes. Sa vie militaire a donc été intermittente, de 1617 à une date indéterminée au début des années 1620.

Le premier véritable biographe de Descartes est Pierre Borel (vers 1620–1671), huguenot de Castries mais vivant à Paris de 1653 à 1657, séjour lors duquel il obtient le titre de médecin du roi. Sa *Vitae Renati Cartesii summi philosophi compendium* de 1656, comprend ces deux paragraphes laconiques :

> In scholis flexiae educatus fuit & edoctus, & anno aetatis decimo septimo totum cursum suum seu stadium peregerat,figura vultus eius ubique circumfertitur, & in Hollandia ac Lutetiae aeri incisa reperitur. Et quoniam utraque valebat Minerva, viros amavit magnanimos simul atque prudentes, & eruditos, sicqe foeliciter arma litteris coniungens, occupationibus militaribus etiam minoribus incubuit apud Batavos ubi optima est harum rerum schola, volunt arieque per trientinum belli tulit incommoda omnia absque ullo stipendio, unicum tantum aecepit duplionem quem semper in militiae suae monumentum servare voluit, recusavit etiam militum praefecturam, quoniam militum officio fungi cupiebat ut ei melius ars illa & labores in/notescerent bisque Bredae obsidioni adfuit, & in pugna Praguensi, unde Italiam petiit, visis tamen magnis Tychonis Brahaei manchinis, colloquiisque, cum eius cognatis institutis.
>
> In Italia vero Galileum aliosque claros convenit viros, indeque ad Gavensem obsidionem juxta Genuam venit, & tandem in Galliam rediit & in obsidione Rupellensi aliisque militaribus actionibus etiam

[5] Daniel Lipstorp, *Specimina philosophiae cartesianae*, Leyde, Jean et Daniel Elsevier, 1653, p. 76, 78 et 80.
[6] AT VI, 28.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> voluntarie adfuit in illa obsidione Rupellae memorandam praestitit actionem […][7].

Borel insiste sur la qualité de volontaire (Descartes gardant en souvenir la solde de sa vie militaire et refusant de faire carrière). Il est le premier à évoquer les grands événements militaires auxquels Descartes aurait pris part, et c'est là que les choses se gâtent : Borel confond le séjour à Breda et le siège ultérieur; l'incohérence chronologique saute aux yeux puisque le siège de Breda (1624–1625) est postérieur à la bataille de Prague (1620); il introduit aussi le siège de La Rochelle (1627–1628) dont il restera le seul à parler, semblant considérer que Descartes devait nécessairement avoir pris part – et pas seulement assisté – à toutes les plus fameuses opérations militaires du temps. Du coup, la vie militaire de Descartes se trouve durer non plus 3 ou 4 ans, mais 11, de 1617 à 1628.

Adrien Baillet est tout d'abord en 1691 l'auteur de *La vie de Monsieur Descartes*[8] dans laquelle il donne une table chronologique dont j'extrais les éléments suivants :

- à 21 ans, en mai 1617, il va porter les armes en Hollande – Baillet ne nous dit pas quand il y arrive. Il demeure ensuite en garnison dans Breda [p. 40 ss.].
- à 24 ans, en juillet 1619 : il quitte Breda et va en Allemagne [p. 54].
- en eptembre 1619 : il prend parti dans les troupes du duc de Bavière [p. 58, 59, 62].
- à 25 ans, en octobre 1620, il va en Autriche et au-delà en Bohême rejoindre les troupes du duc de Bavière [p. 70].
- le 8 novembre 1620 : il se trouve à la bataille de Prague [p. 72–73].
- en avril 1621 : il va porter les armes en Hongrie sous le comte de Buquoy [p. 92–95].
- en juillet-août 1621, à 26 ans, il renonce à la profession des armes et fait divers voyages en Allemagne [p. 101ss.]. Il va en Hollande.

Baillet se montre très soucieux d'insérer la vie de Descartes dans les grands événements contemporains tant aux Provinces-Unies que dans les pays germaniques. À la différence de Lipstorp, il nous montre un Descartes d'abord spectateur puis vraiment partie prenante de deux campagnes, celle des Impériaux et de la Ligue catholique en Bohême

---

[7] Pierre Borel, *Vitae Renati Cartesii summi philosophi compendium*, Paris, Jean Billaine et Veuve Mathurin Dupuis, 1656, p. 3–4.

[8] Baillet, livre 1er, chapitres IX à XIV, livre 2, chapitres III et IV.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

à l'automne 1620, celle ensuite des Impériaux en Hongrie en 1621. Il détruit les affirmations de Borel sur la présence de Descartes aux sièges de Breda et de La Rochelle. Dès 1692, Baillet revient sur le sujet et livre une version raccourcie, mais sur certains points plus riche, du fait des documents et témoignages dont il a eu connaissance après la publication de sa biographie de Descartes. C'est *La vie de Monsieur Descartes… réduite en abrégé*[9]. On y trouve peu d'informations véritablement nouvelles, sauf l'indication explicite de son séjour à Neuburg. Baillet insiste sur l'indifférence de son héros aux enjeux politiques et dynastiques des campagnes militaires en cours. Il le présente comme « volontaire sans vouloir prendre d'employ ». S'il y a bien un point sur lequel nos trois auteurs se rejoignent, c'est bien sur le fait que Descartes fut un « volontaire ». Que signifie ce mot?

2. Qu'est-ce qu'un volontaire?

Baillet est contemporain des premiers dictionnaires français, celui d'Antoine Furetière en 1690 et la première édition de celui de l'Académie française en 1694[10]. Parmi les sens du mot « volontaire » seul celui-ci est pertinent pour nous : le volontaire est, selon l'Académie, un « homme de guerre qui rend service dans l'armée, sans tirer aucune paye, & sans y estre obligé ». Furetière est encore plus précis : « Volontaire, en termes de guerre, est un soldat ou cavalier, qui sert dans des corps, sans prendre aucune solde et sans être enrôlé, mais seulement pour apprendre le métier de la guerre. On le dit aussi des personnes de qualité qui n'ont pas d'emploi ni de charge dans l'armée, mais qui se trouvent dans les occasions par le seul désir de la gloire ».

Le volontaire est un jeune homme de bonne famille, noble ou supposé tel, qui a de l'attrait pour le métier des armes, signe de sa condition, et les moyens de pourvoir à sa subsistance. Par définition, il ne saurait être seul et astreint à des tâches ancillaires. Il a nécessairement plusieurs domestiques qui le servent et ont le soin de son bagage, de sa nourriture et de son quotidien, ainsi que plusieurs

---

9 Baillet, Abr., p. 32 pour Neuburg.

10 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye et Rotterdam, chez Arnout et Reynier Leers, 1690, t. III., p. 847; *Le Dictionnaire de l'Académie françoise dédié au Roy*, Paris, chez Jean-Baptiste Coignard, 1694, t. II, p. 660.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

chevaux. Cela implique un train de vie minimal et assez d'argent avec soi pour le soutenir. Descartes a un équipage : Baillet nous apprend que sur le point de passer en Hollande Descartes « se défit de ses chevaux et d'une partie de son équipage, et il ne retint qu'un valet avec lui »[11].

Dans ces conditions, le volontaire n'a rien d'un héros picaresque espagnol. Souvent des groupes de jeunes nobles d'un même pays se mettent en route ensemble, soit vers une guerre en cours, soit pour rejoindre un grand chef dont la renommée est si bien établie que, même en temps de paix, il est profitable de venir se former auprès de lui. Le volontaire part le plus souvent muni d'une lettre de recommandation qu'il a pu obtenir et qui lui sert d'introduction auprès du général. Remettre ce document marque l'entrée dans une nouvelle vie, celle des armes. Il semble aussi, même si les définitions des dictionnaires n'en font pas état, que l'obtention une fois d'une solde joue le rôle d'une sorte de rite de passage. C'est en tous cas ce que nous laissent entendre et Borel et Baillet. Tous deux évoquent cet argent touché à Breda par Descartes qui n'en devient pas pour autant un soldat, c'est-à-dire quelqu'un vivant de la solde qu'il est censé toucher régulièrement. Borel utilise le mot « *duplio* » qui désigne un doublon, une pièce de monnaie espagnole. Baillet se contente de parler de « solde ». Tout le monde s'accorde à considérer ce versement comme exceptionnel et mémorable, et à dire que Descartes, qui n'en avait pas besoin pour vivre, avait gardé cette somme, sans doute une pièce, toute sa vie. Surtout l'évocation de cet épisode est là pour manifester que Descartes n'est pas un professionnel de la guerre, soit un mercenaire qui s'engage dans une armée pour y gagner sa subsistance.

Le volontaire est, en quelque sorte, un auditeur libre de la guerre. Il n'est inscrit sur aucun rôle de troupes, puisqu'il est hors de la hiérarchie de la compagnie et du régiment, et que, comme il sert à ses frais, l'officier propriétaire du corps et l'État employeur n'ont rien à lui verser. Par définition, un volontaire n'est pas un soldat puisqu'il ne touche pas de solde. Cela a une conséquence importante pour nous sur le plan documentaire : il ne laissera presque aucune trace documentaire. Ce qui, en plus de l'extrême rareté des rôles de troupes conservés pour une époque aussi ancienne, expliquerait très bien pourquoi nous ne pouvons pas vérifier par des sources d'archives manuscrites les dires de Lipstorp, Borel et Baillet. Un

[11] Baillet, p. 102.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

volontaire demeure administrativement insaisissable, puisqu'il n'a pas d'existence réglementairement reconnue. Il est là à sa convenance, selon un usage militaire alors accepté.

Le volontaire arrive et part quand il veut. Il n'est pas lié par un quelconque engagement. Sans risquer d'être accusé de désertion, il est donc à l'armée comme il veut, où il veut et aussi longtemps qu'il le veut bien. Cela suffit à expliquer que Descartes n'ait pas été astreint à suivre les troupes de Maurice de Nassau lorsque celui-ci les envoya briser, dans différentes villes des Provinces-Unies, l'opposition religieuse et politique des Arminiens[12]. Il en va de même une fois en Bavière. « La qualité de volontaire lui donnoit la liberté de se détacher de l'armée bavaroise selon sa volonté »[13]. Lors des quartiers d'hiver, cette liberté de mouvement devient la plus large qui soit, pourvu que le froid et la neige permettent de circuler. En cette morte saison de la guerre, les troupes se dispersent pour se mettre au chaud. Mais c'est aussi le moment où l'on prépare la campagne suivante, en recrutant des hommes et en achetant des équipements.

Le volontaire est un compagnon dans une sorte de *peregrinatio militaris*, faisant un bout de chemin avec une armée, puis allant en rejoindre une autre. Ce faisant, il fait son apprentissage. Il y a deux grandes écoles de la guerre à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle : les Pays-Bas où s'affrontent depuis 1568 les armées de la monarchie espagnole et des Provinces-Unies (avec pour celle-ci Maurice de Nassau) et la Hongrie entre 1593 et 1606 où ont été aux prises les Impériaux de Rodolphe II et les troupes du sultan ottoman. Dire qu'on a servi sur un de ces deux théâtres ou bien dans l'Empire est valorisant. Aussi les volontaires ne manquent-ils pas. Certains arrivent seuls ou avec quelques parents et amis, d'autres font partie de l'entourage d'un grand noble qui cherche à s'illustrer à la guerre loin de chez lui. Il en va de même pour le conflit qui s'élargit dans l'Empire à partir de 1618.

Le volontaire, s'il n'est pas déjà familier avec les armes et leur maniement, le devient et cela lui reste toute sa vie. Or, les biographes de Descartes n'ont pas manqué de relever depuis longtemps dans son œuvre les différentes allusions à la guerre[14]. Il n'est pas inutile d'y revenir à la suite de Charles Adam. C'est d'abord un passage

---

12 Il y avait quelques troupes françaises servant dans l'armée hollandaise, mais Descartes n'en dit rien.

13 Baillet, 64–65.

14 Charles Adam, AT XII, p. 61, note c.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

du *Traité de la lumière* qui laisse supposer une expérience peut-être personnelle :

> Un Gendarme revient d'une mêlée : pendant la chaleur du combat, il auroit pu estre blessé sans s'en apercevoir, mais maintenant qu'il commence à se refroidir, il sent de la douleur, il croit estre blessé : on appelle un Chirurgien, l'on oste ses armes, on le visite, &. on trouve enfin que ce qu'il sentoit, n'estoit autre chose qu'une boucle ou une courroye qui, s'estant engagée sous ses armes, le pressoit & l'incommodoit. Si son attouchement, en luy faisant sentir cette courroye, en eût imprimé l'image en sa pensée, il n'auroit pas eu besoin d'un Chirurgien pour l'avertir de ce qu'il sentoit[15].

C'est ensuite, cette remarque au détour d'une lettre à Pollot du 6 mai 1639 :

> Je croirois vous faire un mauvais compliment, si je plaignois icy l'incomodité que vous eûtes l'année passée; car tout Philosophe que je suis, j'aimerois mieux auoir esté pris avec vous, si je m'estois trouvé en mesme occasion, que de m'estre retiré avec les autres[16].

Où Descartes a-t-il appris qu'il y a des captivités plus honorables qu'une liberté préservée par la fuite? Que dire enfin de cet étonnant développement dans la *Lettre à Mersenne* du 28 octobre 1640?

> Et pour les longues arquebuses, elles ne portent plus loin que les courtes, qu'entant que, la bale demeurant plus longtemps dans le canon, elle est plus longtemps poussée par la poudre, & par consequent aussi plus viste. De dire qu'un boulet tiré d'un canon ait plus de force, après ses derniers bons, que s'il estoit poussé de la main, en sorte qu'il se must de mesme vitesse, je croy que ce n'est qu'une imagination, & j'en ay eu l'expérience en une cuirace faussée par le bond d'un boulet, sans que celuy qui la portoit fust tué; car sans doute que,si ce boulet eust esté poussé par une moindre force, mais qui eust esté capable de luy faire faire un bond de quatre ou cinq pieds de haut, comme il avoit fait en venant contre cette cuirace, il n'auroit pas moins fait que la fausser. Il est vray que la blessure d'un boulet tiré d'un canon est plus dangereuse que s'il n'estoit que poussé de la main; mais c'est pour d'autres raisons, à sçauoir qu'il est plus échaufé, & souvent tournoyé autour de son centre, & qu'il retient encore autour de soy le vent de la poudre, qui peut aisément causer une gangrene[17].

---

15 AT XI, 6, l. 6–17.
16 AT II, 546, l. 5–7.
17 AT III, 209, l. 21–23, et 210, l. 1–7.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Le vécu guerrier devient ici argument. Il faut encore ajouter une lettre tardive dont je reparlerai à un destinataire inconnu, supposé être Alphonse Pollot. Il y a manifestement une expérience guerrière qui affleure dans son œuvre en quelques occasions, et qui laisse deviner une réelle familiarité dont Descartes n'a pas davantage fait état.

Le volontaire est un jeune homme à l'avenir encore ouvert, pour autant qu'il ne soit pas tué au combat, qu'il ne succombe pas à ses blessures éventuelles, ou qu'il ne meure pas de maladie à l'armée, ce qui est la cause de mortalité militaire de loin la plus fréquente à l'époque. De cette expérience, on peut attendre plusieurs choses différentes selon les desseins que l'on nourrit. Pour qui se destine au métier des armes, c'est une sorte de noviciat militaire qui permet de se former auprès d'un maître de renommée internationale. Ensuite, il sera temps d'obtenir une charge d'enseigne puis de capitaine en attendant mieux. Pour qui n'entend pas passer toute sa vie à la guerre, le volontariat débouche sur quelques campagnes, puis on se retire sur ses terres ou à la ville, avec le prestige d'avoir servi et de quoi raconter aux dames ou à ses enfants.

C'est aussi une manière d'échapper à un destin trop prévisible, tracé d'avance par la famille. Descartes, issu d'un milieu de juristes, pourrait bien être dans ce cas, et la similitude a été signalée depuis longtemps entre ce que décrit Baillet et ces vers de Corneille qui ouvrent sa comédie *Le Menteur* : « À la fin j'ai quitté la robe pour l'épée. / L'attente où j'ai vécu n'a point été trompée. /Mon père a consenti que je suive mon choix, / Et j'ai fait banqueroute à ce fatras de lois. »[18]. Vers auxquels il faudrait encore ajouter ceci : « Depuis que j'ai quitté les guerres d'Allemagne, C'est-à-dire du moins depuis un an entier… »[19]. Dorante, le héros de la comédie, qui prononce ses mots, vient de Poitiers, lui aussi, mais c'est un imposteur.

Enfin, être volontaire est aussi une manière honorable de voyager et de voir le monde, que l'on peut situer entre la *peregrinatio academica* – on va prendre ses degrés universitaires à travers l'Europe, bien avant Erasmus – et le grand tour, réservé à une étroite élite aristocratique et qui conduit vers quelques villes et régions très renommées.

Le degré d'engagement dans les événements militaires et politiques est par conséquent très variable, et Baillet nous a expliqué que Descartes avait pris « la résolution de ne se rencontrer nulle part

---

18 Corneille, *Le Menteur*, acte I, scène 1, 1–4.
19 Corneille, *Le Menteur*, acte I, scène 3, 154–155.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

comme acteur, mais de se trouver comme spectateur des rôles qui se jouent dans toutes sortes d'Etats sur le grand théâtre du monde »[20].

3. Quelle participation à la guerre?

Baillet, reprenant une lettre à Mersenne, nous donne le portrait d'un Descartes vite revenu de son goût pour les armes : « Il témoigne qu'il aimoit véritablement la guerre à cet âge, mais il prétend que cette inclination n'étoit que l'effet d'une chaleur de foye, qui, s'étant appaisée dans la suite des tems, a fait tomber aussi cette inclination »[21]. Ce propos fait écho à deux passages des *Passions de l'âme*. Le premier est le § 171, AT VI, 460 : « Le Courage, lors que c'est une Passion, non point une habitude ou inclination naturelle, est une certaine chaleur ou agitation, qui dispose l'âme à se porter puissamment à l'exécution des choses qu'elle veut faire, de quelle nature qu'elles soient ». Le second porte sur la colère et précisément sur la manière dont la haine fait entrer dans le cœur le sang bilieux qui vient de la rate et des petites veines du foie et excite ainsi « une chaleur plus âpre et plus ardente que n'est celle qui peut y être excitée par l'Amour ou par la Joie » § 199, AT VI, 477–478. Mais en lisant le même Baillet, il s'avère – si bien sûr on accepte de le suivre – que Descartes a connu trois expériences militaires très différentes qui méritent d'être examinées successivement.

a) L'armée de Maurice de Nassau : une déception

Le prince Maurice de Nassau (1567–1625) est un fils de Guillaume d'Orange, dit le Taciturne, le héros de la lutte des Pays-Bas contre la monarchie espagnole[22]. Après l'assassinat de son père en 1584, il devient rapidement stathouder de Hollande et des autres provinces.

---

20 Baillet, 41 et surtout *Discours de la méthode*, AT VI, 28.

21 Baillet, 41, d'après la *Lettre à Mersenne* du 9 janvier 1639, éd. Jean-Robert Armogathe, I, p. 308–309 « L'âge m'a ôté cette chaleur du foie qui me faisait autrefois aimer les armes ».

22 Signalons qu'Adrien Baillet publia en 1692, soit entre sa *Vie de Monsieur Descartes* et l'abrégé de celle-ci, une *Histoire des princes d'Orange de la Maison de Nassau*, à Amsterdam, chez Paul Marret, p. 86–104, sur Maurice de Nassau.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Dès 1587, il est capitaine général de Hollande et de Zélande et, en 1590, commandant en chef de l'armée des Provinces-Unies en lutte pour leur indépendance contre Philippe II d'Espagne[23]. Ce monarque devant faire face simultanément aux Hollandais et aux Français, Nassau remporte plusieurs victoires qui le rendent fameux, surtout celle de Nieuport en 1600. Son très grand prestige tient aussi aux réformes militaires, tactiques notamment sur l'emploi combiné du feu d'infanterie et de la cavalerie, auxquelles son nom est associé[24]. C'est le grand capitaine de l'Europe protestante. Mais, comme nous le montre l'exemple de Descartes, sa renommée s'étendait bien au-delà puisque, chez l'allié français, de jeunes nobles catholiques n'hésitaient pas à venir s'instruire dans son armée[25]. N'imaginons pas cependant qu'il existait une académie militaire en bonne et due forme.

Pourquoi Descartes prit-il le chemin des Provinces-Unies? Baillet dit : pour ne pas servir dans l'armée royale en un moment de troubles civils et de prises d'armes aristocratiques contre le maréchal d'Ancre, Concini, le favori de la reine-mère. L'explication est peu convaincante, à la différence de l'hypothèse formulée par Jean-Robert Armogathe[26]. À Poitiers, l'abbesse bénédictine de Sainte-Croix, Charlotte Flandrine de Nassau (1579–1640) était une sœur devenue catholique de Maurice de Nassau. La famille de Descartes, en quête d'une recommandation, a très bien pu s'adresser à elle. Pour qui s'intéressait aux fortifications, les Provinces-Unies étaient aussi très attractives. Elles devaient leur survie, face à l'armée espagnole de Flandre, à la ceinture

---

23 Cornelis Sculten, « Une nouvelle approche de Maurice de Nassau (1567–1625) », dans *Le soldat, la stratégie et la mort. Mélanges André Corivisier*, Paris, Economica, 1989, p. 42–53; A. Th. Van Deursen, *Maurits van Nassau 1567–1625, De winaar die faalde*, Amsterdam, Bakker, 2000; Kees Zandvliet *Maurits, prins van Oranje*. Rijksmuseum / Waanders, Amsterdam / Zwolle, Rijksmuseum, 2000; J.G. Kikert, *Maurits van Nassau*. Soesterberg, Aspekt, 2008 et Petra Groen, *De Tachtigjarige Oorlog. Van opstand naar geregelde oorlog. 1568–1648*. Amsterdam, Uitgeverij Boom, 2013.

24 Attribuer ses réformes au seul Maurice de Nassau est inexact puisqu'elles sont pour une part dues à son cousin, le comte Jean VII de Nassau-Siegen et à son demi-frère Guillaume-Louis d'Orange, Olaf van Nimwegen, *The Dutch Army and the Military Revolutions 1588–1688*, Woodbridge, The Boydell Press, 2010, p. 85–116.

25 Charles Adam signale, AT XII, 41 le cas de Charles de Condren, le futur mystique oratorien, que sa famille (initialement calviniste puis convertie) souhaitait envoyer se former au métier des armes aux Provinces-Unies avait préféré gagner la Hongrie et l'armée de l'Empereur afin de combattre des Turcs plutôt que des catholiques.

26 Descartes, *Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède*, éd. de J.-R. Armogathe, Notice bibliographique sur Madame Élisabeth, princesse palatine, Paris, Gallimard, 2013, p. 342, note 3, ainsi que PUF (2013), p. 37.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

de places fortes, dont faisait partie Breda, qui les protégeaient à l'Est et au Sud. Le grand ingénieur militaire néerlandais du temps était Simon Stevin (mort en 1620), auteur d'ouvrages de mathématique et de fortification, un proche de Maurice et Guillaume-Louis de Nassau qu'il avait connus à Leyde après 1583.

Descartes se trouve en garnison à Breda, prise aux Espagnols en 1590, et où vit depuis 1610 le prince d'Orange, Philippe-Guillaume de Nassau, demi-frère de Maurice. Revenu d'Espagne, ce catholique nomme un certain nombre de co-religionnaires à des magistratures et fait célébrer la messe au château de Breda, alors que la ville est devenue calviniste. Depuis 1609, les Provinces-Unies, contre l'avis de Maurice de Nassau, ont suspendu les hostilités avec la monarchie espagnole : c'est la Trêve de Douze Ans. Descartes arrive comme volontaire dans cette pause de la guerre et n'a donc pas grand-chose à faire d'autre que le service de place.

Le séjour à Breda s'avère décevant pour deux raisons. L'armée a vu ses effectifs réduits et répartis entre les places fortes. Or l'entraînement tactique ne vaut que lorsqu'il a lieu sur le terrain avec des compagnies formées en bataillons regroupés en brigades. En garnison, l'exercice est limité et ne dépasse guère le maniement des armes, même si pour Guillaume-Louis d'Orange-Nassau, l'infanterie était la vraie école des gentilshommes[27]. Cela donne une force supplémentaire à la datation de 1618 ou début 1619 proposée par Vincent Carraud et Gilles Olivo pour le *Traité de l'escrime*[28]. Il est à peu près certain que Descartes n'a pas rencontré Maurice de Nassau, ni non plus Simon Stevin (qui meurt en 1620). La seconde raison est d'ordre religieux et politique : l'affrontement théologique universitaire intra-calviniste autour de la prédestination entre Gomaristes et Arminiens devient un conflit politique majeur entre Maurice de Nassau et le grand pensionnaire des Etats de Hollande Oldenbarnevelt. Le premier l'emporte et le second est arrêté en août 1618, puis décapité le 13 mai 1619. Descartes assiste à une crise très violente dans laquelle Maurice de Nassau utilise l'armée pour mettre au pas ses adversaires. Descartes quitte Breda, en juillet 1619 selon Baillet, en fait plus tôt : il part pour le Danemark le 23

---

27 Olaf van Nimwegen, *The Dutch Army…*, *op. cit.*, p. 25. Après la réduction de 50 000 à 30 000 h liée à la trêve de 1609, la guerre de Clèves et de Juliers a occasionné entre 1610 et 1614 une nouvelle hausse des effectifs mais, en 1617, il n'y a plus d'engagement extérieur majeur.

28 PUF (2013), p. 35–36.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

avril 19, embarque le 29 avril, et semble passer ensuite du Danemark en Allemagne.

b) L'armée de Maximilien de Bavière : l'entrée dans le monde de la guerre

À l'été 1619, l'armée du duc de Bavière, que Descartes rejoint, toujours comme volontaire, n'a encore ni l'importance ni la notoriété de celle des Provinces-Unies[29]. Il y a deux réalités militaires distinctes mais emboîtées : les régiments employés par le duc de Bavière Maximilien de Wittelsbach[30], et l'armée de la Ligue catholique qu'ils forment avec les troupes levées par les autres membres de cette alliance créée en 1609 contre l'Union évangélique, protestante, née l'année précédente. L'ensemble, fort de 30 000 hommes environ à l'été 1620, est commandé par le duc de Bavière.

Depuis la Défenestration de Prague du 23 mai 1618, l'empereur Mathias Ier et son neveu Ferdinand, roi de Bohême, doivent faire face à la révolte des ordres protestants de Bohême et de Silésie. La guerre commence. Puis, le 20 mars 1619, la mort de Mathias crée dans l'Empire une situation dangereuse avec la perspective d'une élection impériale. En mai 1619, la révolte s'étend à la Moravie, puis le 5 juin, ce sont des nobles protestants autrichiens qui bloquent Ferdinand dans la *Hofburg* à Vienne, afin de lui arracher la reconnaissance de privilèges à la fois religieux et politiques. Le Habsbourg s'en tire grâce à l'intervention de troupes impériales conduites par un officier français, M. de Saint-Hilaire. Le 18 août 1619, les états de Bohême s'allient à ceux protestants de Haute et Basse-Autriche, puis le 19 proclament la déchéance de Ferdinand comme roi. Le 26 août, l'Électeur Palatin Frédéric est élu roi de Bohême par la diète. Deux jours

---

29 Adolf Erhard, Josef Würdinger, Johann Heilmann, *Kriegsgeschichte von Bayern, Franken, Pfalz und Schwaben von 1347 bis 1506, 1566 bis 1651*, München, Cotta, 1868, voir la partie 1598–1651 due à J. Heilmann, p. 47–90, notamment 49 sur les levées de troupes dès 1619; Franz Weber, « Gliederung und Einsatz des bayerischen Heeres im Dreissigjährigen Krieg », in: Hubert Glaser, *Wittelsbach und Bayern II. Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I*. Beiträge zur bayerischen Geschichte und Kunst 1573–1657, München-Zürich, Piper, 1980, p. 400–407; Laurence Spring, *The Bavarian Army during the Thirty Years War 1618–1648*, Solihull, Helion and Company, 2017.

30 Dieter Albrecht, *Maximilian I. von Bayern 1573–1651*, München, Oldenbourg Verlag, 1998, p. 489–537.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

après, à Francfort, Ferdinand est élu empereur romain germanique, à l'unanimité des voix (y compris celle de la délégation palatine). Le 9 septembre, Ferdinand est couronné empereur, et Descartes lui-même parle de ce couronnement. Le 8 octobre, à Munich, Maximilien s'allie à Ferdinand.

C'est après le couronnement impérial que Descartes rejoint l'armée du Bavarois. Il y est à l'automne 1619, du moins jusqu'aux quartiers d'hiver. Mais, militairement parlant, rien ne se passe pour Descartes qui peut donc faire de la philosophie, au point qu'en février il se promet de publier son traité avant Pâques 1620. Ce même automne 1619, la situation s'aggrave pour le nouvel Empereur, assiégé dans Vienne par les rebelles de Bohême et d'Autriche, mais aussi par le prince de Transylvanie, Gabriel Bethlen (de fin octobre à novembre). Il n'est pas anodin de constater qu'en 1619 et 1620 ont été levés 18 des 51 régiments de l'armée bavaroise ayant servi à un moment ou un autre de la guerre de Trente Ans[31]. Pourquoi rejoindre les troupes bavaroises? Peut-être parce qu'on trouvait des Lorrains, francophones, dans l'armée de la Ligue[32]. Mais des sujets du roi de France étaient aussi sur les chemins. Le biographe de Maximilien Ier, Dieter Albrecht, estime qu'environ un tiers de l'armée de la Ligue était formé de « Français », sans doute plus exactement de francophones[33]. Selon Baillet, Descartes faisait partie des troupes déployées par le Bavarois à l'automne 1619 « vers Donawert & Dilling pour s'assurer des passages des troupes qu'il faisoit lever vers le Rhin ». Il aurait passé ses quartiers d'hiver « le long du Danube »[34].

Au printemps suivant, les préparatifs guerriers reprennent, avec ou sans Descartes? En tout cas, à la fin de l'hiver 19–20, il se remet à voyager[35]. On peut penser qu'il est à Ulm de la mi-juin à la mi-septembre. L'armée de la Ligue n'entre en campagne qu'après la réussite de la médiation française, la paix d'Ulm du 3 juillet 1620, qui empêche la guerre dans les territoires d'Empire extérieurs à la

---

31 Laurence Spring, *The Bavarian Army…*, *op. cit.*, p. 41.

32 Tel était le cas du régiment d'infanterie de Marcossay, doublé d'une unité de cavalerie de même nom. La duchesse de Bavière, Élisabeth, était une fille du duc Charles III de Lorraine.

33 Dieter Albrecht, *Maximilian I.*, *op. cit*. p. 523. Et il donne précisément comme exemple Descartes!

34 Baillet, 62–63.

35 *Discours de la méthode*, AT VI, 28 : « les neuf années suivantes », soit jusqu'au 8 octobre 28, 9 ans, Gilson p. 180 et 265, 9 ans depuis novembre ou Rodis p. 77, depuis la fin de l'hiver.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

monarchie autrichienne. N'ayant pas à combattre l'armée de l'Union évangélique, celle de la Ligue catholique est désormais disponible pour entrer en campagne en Autriche (fin juillet), puis en Bohême (fin septembre), afin d'aider les troupes impériales menées par un « Wallon », le comte de Buquoy, et un Français, le comte de Dampierre.

Toujours selon Baillet, c'est à l'automne 1620 que Descartes, passé par Vienne, rejoint pour la seconde fois l'armée de la Ligue[36]. Dans cette hypothèse, il accompagne en Bohême les troupes de Maximilien de Bavière et du comte de Tilly. Il est avec elles, lorsqu'elles prennent part, le 8 novembre 1620, à la bataille de la Montagne Blanche, un peu à l'Ouest de Prague. Impériaux de Buquoy et Ligueurs infligent à Frédéric, déjà qualifié de *Winterkönig* par ses nombreux ennemis, une retentissante défaite[37]. Descartes s'il était bien là, a pu assister au combat, peut-être y prendre part[38].

Nous n'avons aucune preuve formelle de la présence de Descartes à cette bataille, mais rien n'empêche non plus qu'il s'y soit trouvé. Les armées aux prises, catholiques comme protestantes, ne manquaient pas de volontaires. Sans doute Descartes, lorsqu'il fit la connaissance d'Élisabeth, fille du Palatin déchu, demeura-t-il discret sur cet épisode. S'il y a bien pris part, la compréhension du fondement de la science

---

36 Au XIXe siècle, Johann Heilmann croyait pouvoir énumérer parmi les personnalités faisant partie de la suite du duc de Bavière sur le point d'entrer en campagne, outre le duc de Vaudémont et le prince d'Elbeuf (de la Maison de Lorraine), « de[n] nachher so berühmt gewordene[n] Philosoph[en] Descartes », sans, hélas, donner de source le concernant, *Kriegsgeschichte…*, *op. cit.*, p. 51–52. L'énumération de la suite ducale n'est nominative que pour les principaux personnages.

37 Sur cet événement, Olivier Chaline, *La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers*, Paris, Noésis, 1999, trad. tchèque accrue, *Bílá Hora*, Praha, Karolinum, 2013.

38 Charles Adam était dubitatif : « Un fait paraît significatif : Descartes note dans ses papiers le 10 novembre 1620, comme la date d'une de ses inventions (« une invention admirable », dit-il encore juste deux jours après la bataille, et il ne note point la bataille elle-même. C'était pourtant là une belle occasion, la plus belle qu'il ait eue vraisemblablement en toute sa vie, de s'éprouver lui-même, comme il dit. Il ne manquera pas de raconter avec force détails, dans ses *Experimenta*, une aventure dont il se tira à son honneur, et qui n'était pas, tant s'en faut, une bataille : complot de mariniers, pour lui ôter et la bourse et la vie, *à bord d'un bateau où il était embarqué. N'aurait-il pas* raconté de même la bataille de Prague, s'il avait été parmi les combattants? », p. 61.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

admirable, le 11 novembre 1620, se situerait juste à la fin du sac de Prague[39].

c) L'armée impériale de Buquoy : la vraie guerre

Selon Baillet, Descartes, après avoir hiverné en Bohême, rejoint au printemps suivant l'armée impériale du comte de Buquoy. Aujourd'hui oublié, Charles Bonaventure de Longueval, comte de Buquoy (1571–1621) fut célèbre en son temps pour avoir sauvé militairement les Habsbourg pendant la guerre de Bohême, et commandé l'armée impériale à la Montagne Blanche[40]. Né à Arras, il a le français pour langue maternelle. Issu d'une famille fidèle à la Maison d'Autriche, protégé par Alessandro Farnese, puis par Ambrogio Spinola, il a été envoyé dès 1614 par l'Archiduc Albert à son frère l'Empereur Mathias. Celui-ci, à l'été 1618, fait appel à Buquoy qui arrive, précédant de substantiels renforts envoyés par la cour de Bruxelles, les troupes dites « wallonnes », c'est-à-dire levées aux Pays-Bas espagnols (qui incluent alors le Nord de la France d'aujourd'hui). Grâce à un mélange de prudence et d'audace rendu possible par la solidité de ses régiments, il évite à Ferdinand II d'être balayé par ses adversaires.

Dès 1619, l'armée de Buquoy attire de nombreux volontaires venus des différents pays de l'Europe catholique, notamment des Français[41]. J'ai ainsi découvert dans les documents de sa Chancellerie militaire, conservée aux archives de Wittingau / Třeboň en Bohême du Sud, une lettre de recommandation pour un jeune noble français – qui hélas n'est pas M. du Perron – voulant rejoindre les troupes impériales : elle est signée « Anne », Anne d'Autriche, l'Infante d'Espagne devenue reine de France[42]. Cette présence militaire française, non seulement n'est pas désavouée par Louis XIII, mais s'est avérée d'un

---

39 Sur Descartes à Prague en novembre 1620, voir les réflexions de Paul S. Macdonald, « Descartes : the Lost Episodes », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 40, Number 4, October 2002, p. 437–460, notamment 438–448.

40 Olivier Chaline, « Charles Bonaventure de Longueval, comte de Buquoy, au service de la Maison d'Autriche », in Olivier Chaline et Luc Duerloo (dir.), *Les Pays-Bas espagnols, XVIIe siècle*, juillet–septembre 2008, n°240, p. 399–422.

41 Voir Victor-Lucien Tapié, *La politique étrangère de la France et le début de la Guerre de Trente Ans (1616–1621)*, Paris, PUF, 1934.

42 Lettre pour le sieur de Chalais datée de Fontainebleau, le 17 avril 1620, Třeboň, Statní Okresní Archiv, Rodinný Archiv Buquoy, 108, n°582. Est-ce Henry de Talleyrand-Périgord, comte de Chalais, alors âgé de 20 ans et qui mourut six ans

https://doi.org/10.5771/9783495999769

grand prix dans des moments critiques. Tandis que Buquoy et ses Wallons combattent en Bohême et en Autriche, c'est un Français, le comte de Dampierre, d'une lignée caennaise et champenoise, qui fait face à la Moravie révoltée et aux Hongrois, et dépêche, en juin 1619 à Vienne, au secours de Ferdinand, une troupe de cuirassiers conduite par un noble bourbonnais, M. de Saint-Hilaire. Dampierre est mort le 9 octobre 1620 en tâchant de reprendre Presbourg (la capitale de la Hongrie d'alors) aux troupes de Gabriel Bethlen.

Après la Montagne Blanche, au printemps 1621, Buquoy chasse de Moravie les partisans de Frédéric le Palatin puis, reprenant la tâche de Dampierre, poursuit sa campagne dans en Haute-Hongrie (aujourd'hui la Slovaquie) en révolte contre son roi Ferdinand. Il s'empare de Presbourg en mai[43]. Mais il est tué en assiégeant Neuhäusel (Ersékujvar / Nové Zamky), le 10 juillet 1621[44]. La campagne impériale, bien commencée, tourne court et l'armée se disloque.

Ce que nous explique Baillet entre parfaitement dans ce que nous venons de voir. Descartes qui « reprit le mousquet dans la résolution de faire encore une campagne », rejoint fin mars 1621 Buquoy qui s'était rendu maître (en janvier) de Hradischt (Uherské Hradiště) dans l'Est de la Moravie[45], dont Baillet souligne avec la raison la fonction stratégique de nœud routier. « M. Descartes le [Buquoy] suivit au passage de la Morave, qu'il fit au mois d'avril pour aller investir Presbourg, avec une armée de 22 000 h. ». Baillet doute que Descartes se soit illustré lors de la réduction de plusieurs places hongroises qui eut lieu ensuite. Après la mort de Buquoy et la levée du siège dans la nuit du 27 juillet « M. Descartes revint à Presbourg, avec les François & les Wallons, qui étoient en grand nombre dans l'armée du Comte du Bucquoy ».[46] Il cesse ensuite de « porter le mousquet ».

---

plus tard sous la main du bourreau pour avoir conspiré contre Richelieu? Parmi ses juges se trouvait le propre père de Descartes, le conseiller au Parlement de Bretagne Joachim Descartes.

43 Sur les campagnes menées contre le prince de Transylvanie Gabriel Bethlen, voir Peter Broucek, *Kampf um Landeshoheit und Herrschaft im Osten Österreichs 1618 bis 1621*, Wien, Militärhistorische Schriftenreihe 65, Heeresgeschichtliches Museum, 1992, p. 48–53.

44 Olivier Chaline, « La mort du comte de Buquoy (1621) », in Jitka Radimská (éd.), *Vita morsque et librorum historia, Opera romanica*, 9, 2006, p. 45–52.

45 František Matějek, *Morava za třicetileté války*, Praha, Historický Ùstav, 1992, p. 35.

46 Dans l'ouvrage de Claude Malingre, *Histoire générale de la rébellion de Bohême contenant la vie et exploicts de guerre du comte de Buquoy…*, Paris, Jean Petitpas, 1623, destinée à un public francophone, de France et des Pays-Bas espagnols, c'est la lettre

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Sur ce point encore, la narration de Baillet s'avère compatible avec ce que nous savons par ailleurs. Ces différents épisodes militaires expliqueraient que Descartes ait dû différer le vœu d'aller à Lorette en novembre 1619 (Baillet) ou 1620 (Rodis-Lewis). En février 1622, il est de retour en France, sans que l'on sache où il se trouvait dans l'intervalle. Serait-il revenu dès la mort de Buquoy? L'hypothèse est à considérer, sauf à imaginer qu'il serait alors parti à Venise et à Lorette et y aurait passé l'hiver 1621–1622. Mais il semble que l'on puisse tenir l'été 1621 avec la mort de Buquoy pour la fin de sa vie militaire.

Pour conclure, tout ou presque dans le dossier de la vie militaire de Descartes repose sur le degré de crédibilité que nous accordons à Baillet, notre source quasi unique. Précieuse, sa narration est aussi invérifiable. Elle l'est d'autant plus que Descartes étant volontaire échappait, par définition, à toute forme d'enregistrement. Ce serait vraiment un coup de chance que de trouver, au détour d'un document, une mention identifiable se rapportant à lui et qui serait l'équivalent de l'exemplaire dédicacé de la *Sagesse* de Pierre Charron offert au jésuite Molitor… On peut en rêver mais il est préférable de ne pas y compter.

Toutefois, pour un historien de la guerre à l'époque moderne, force est de constater que la sobre narration donnée par Baillet de la vie militaire de Descartes sonne juste, même si la chronologie est parfois contestable ou bien lacunaire. Le jeune volontaire est allé se former auprès des grands chefs du temps, Nassau, puis Buquoy. Baillet se montre soucieux d'éviter toute exagération et insiste à plusieurs reprises sur le fait que Descartes fut plus curieux que belliqueux, sa passion guerrière s'étant, nous dit-il, vite apaisée.

Mais il se peut que Baillet contredise discrètement Baillet sur ce point. Le spectateur du théâtre du monde pourrait bien avoir été plus engagé que son biographe n'a bien voulu nous le dire. A Breda, le volontaire ne connaît encore que la vie de garnison. Mais il a au moins appris à manier l'épée, comme des bateliers frisons mal intentionnés l'apprennent à leurs dépens, sans doute en mai 1619[47]. Dans l'armée bavaroise, au bord du Danube, il ignore toujours le

---

d'un gentilhomme français qui décrit les circonstances confuses de la mort de Buquoy, p. 796–800.

[47] « M. Descartes voyant que c'étoit tout de bon, se leva tout d'un coup, changea de contenance, tira l'épée d'une fierté imprévue, leur parla en leur langue d'un ton qui les saisit, & les menaça de les percer sur l'heure, s'ils osoient luy faire insulte. Ce fut en cette rencontre qu'il s'aperçut de l'impression que peut faire la hardiesse sur une âme basse… », Baillet, *Vie*, p. 103. Baillet place cet épisode après la vie militaire de

https://doi.org/10.5771/9783495999769

combat. Mais, en Bohême, les choses changent. Si Descartes a bien été présent à la Montagne Blanche, il a pu y découvrir ce qu'est une grande bataille. Dans l'armée de Buquoy, en 1621 en Hongrie, selon Baillet lui-même, il porte le mousquet, ce qui ne doit pas nous surprendre, car servir dans l'infanterie semblait alors la meilleure formation pour un jeune noble. Même si Baillet écarte comme peu vraisemblables les exploits guerriers prêtés à Descartes en Hongrie, celui-ci a sans doute réellement pris part à une campagne difficile. La mort de Buquoy marque la fin de l'aventure du volontaire.

Quel jugement Descartes a-t-il porté sur cette expérience, lui qui introduisit une entrée des Volontaires qui se rendent au camp avant la bataille pour chercher la gloire, dans son ballet sur la naissance de la paix en 1648? La réponse, nuancée, est à chercher dans une lettre, sans date, peut-être à la fin des années 1640, et au destinataire inconnu, mais que les éditeurs de la correspondance s'accordent à identifier comme Alphonse Pollot :

Et bien que la coutume et l'exemple fassent entrer le métier de la guerre comme le plus noble de tous, pour moi qui le considère en philosophe, je ne l'estime qu'autant qu'il vaut et même j'ai bien de la peine à lui donner place entre les professions honorables, voyant que l'oisiveté et le libertinage y sont les deux principaux motifs qui y portent aujourd'hui la plupart des hommes, ce qui fait que j'aurais un regret inconsolable, s'il vous y mésarrivait.

Peut-être Descartes âgé se souvient-il de la vie à Breda. Mais cette phrase qui n'a pas échappé aux biographes a pourtant une suite, moins souvent citée. Après avoir dit qu'il faudrait « être prêt à recevoir la mort sans regret quand elle viendra », Descartes ajoute ceci :

> C'est pourquoi, puisque nous vivons parmi tant de hasards inévitables, il me semble que la sagesse ne nous défend pas de nous exposer à celui de la guerre, qu'une belle et juste occasion nous y oblige, pourvu que ce soit sans témérité et que nous ne refusions pas de porter des armes à l'épreuve, autant qu'il se peut[48].

Cette dernière phrase est susceptible d'être comprise de deux manières : soit l'épreuve est celle que subissent les armes avant d'être acceptées, soit elle est celle du combattant lui-même. Quoi qu'il en

---

Descartes, tandis que la plupart des biographes récents le situent en 1619, soit avant son départ pour l'Allemagne. Voir PUF (2013), p. 61–63 et note 46.

[48] OC VIII- 2, p. 572.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

soit, la personnalité que nous avons en face de nous est bien celle d'un homme qui aime les armes, sait s'en servir et s'est éprouvé à la guerre.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Giulia Belgioioso

Les années d'apprentissage dans les premières biographies cartésiennes : de Lipstorp à Baillet*

Abstract
Sirven's question about Descartes' formative years and the »recent« enquiries –»When and why did Descartes become a philosopher?«, or more directly, »When did Descartes become a Cartesian?«, or »Are Descartes' first thoughts Cartesian?– would have seemed meaningless to the philosopher's contemporaries. I will try to demonstrate this on the basis of the first biographies: neither Lipstorp, nor Borel, nor Tepelius asked the question; but neither Clerselier nor Poisson had asked it either. For them the main question lay elsewhere, and their problem was to define the identity of the Cartesian system: French or Dutch?

Ce titre est emprunté à un livre de Jean Sirven, paru en 1928 : *Les années d'apprentissage de Descartes (1596–1628)*[1]. Les « années d'apprentissage », celles pendant lesquelles Descartes a « fait son apprentissage », s'étendent selon Jean Sirven « de la naissance jusqu'au moment [1628] où notre philosophe s'est retiré en Hollande » (p. 10) et a rédigé les *Regulae* (p. 354). Dans « ce stade préliminaire de la pensée cartésienne » – ›période d'apprentissage‹ –, Sirven a cherché « les sources proprement dites » de la science et de la philosophie de

* Outre l'édition AT nous citons : G. Belgioioso (ed.), *René Descartes. Tutte le lettere 1619–1650*, Milano, Bompiani, 2009[2] (= BLet); J.-R. Armogathe (ed.), *René Descartes. Correspondance*, in J.-M. Beyssade et D. Kambouchner (eds.) (OC VIII-1; VIII-2); G. Belgioioso, J.-R. Armogathe (eds.), *René Descartes, Isaac Beeckman, Marin Mersenne. Lettere 1619–1648*, Milano, Bompiani, 2015 (= BAB); V. Cousin (ed.), *Œuvres de Descartes*, 11 voll., Paris, Levrault, 1824–1826, voll. 6–10 (= *Cousin*); J.-R. Armogathe-G. Belgioioso, (eds.), *Claude Clerselier. Lettres de Mr Descartes*, 3 vols. (= *Clerselier I, II, III*) e 3 *appendici*, Paris, Charles Angot, 1667[3], 1666[2], 1667, Lecce, Conte, 2005 (rist. anast.) et www.cartesius.net (*Epistolari di René Descartes*).

1 Albi, Imprimerie Coopérative du Sud-Ouest, 1928.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Descartes (p. 21), en suivant les étapes progressives du « développement du système cartésien jusqu'en l'année 1628 » (p. 19), et en plaçant « dans leur ordre chronologique les documents » (p. 10).

Les sources de Sirven sont la *Vie* (1690) de Baillet (1649–1706)[2], le *Discours de la méthode* (1637), les *Remarques* (1670) de Poisson (1637–1710)[3], le *Journal* de Beeckman (1588–1637) cité selon AT X[4]. Sirven utilise aussi le *Commentaire* (1925) de Gilson (1884–1978), la biographie (1913) d'Adam (1857–1940) et, dans une moindre mesure, l'*Histoire de la philosophie cartésienne* (1868) de Bouillier (1813–1899)[5]. Le modèle de Sirven est *La pensée religieuse de Descartes*

---

[2] Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, 2 vols., Paris, chez Daniel Horthemels, 1691, p. XXVII (= Baillet). *La Vie de Monsieur Descartes* est aujourd'hui disponible dans une édition (Les Cinquante, Ed. des Malassis, 2012) qui donne en marge la pagination originelle et inclut (pp. 1041–1064) l'*Abrégé de la vie de M. Baillet par Bernard de la Monnoye* (= *Abrégé*).

[3] N. Poisson, *Commentaire ou remarques sur la méthode de René Descartes*, Vandôme, Hip, 1670.

[4] Beeckman avait pris note de ses lectures et de toutes ses recherches, à partir de 1604, quand il avait seize ans, dans des cahiers de notes, *Loci communes* (= *Journal*). En 1628, il a ensuite rassemblé et rangé ces annotations, en partie en les recopiant ou en les faisant recopier par un copiste, entrecoupées de pages blanches. Le « liber meditationum mearum » qui en est résulté [CdW III 354] est un « gros livre en blanc où il écrivait tout ce qui lui venait en la pensée ». Charles Adam publie en 1928 les annotations du Journal « qui se rapportent sans conteste à Descartes » en deux sections : la première *Descartes et Beeckman (1618–1619)* comprend quatre sous-sections (I. *Varia*, 15 extraits : AT, X, 41–66; II. *Physico-Mathematica*: AT, X, 67–78; III. *Compendium musicae* : AT, X, 79–85; IV : *Correspondance* : AT, X, 151–169), la deuxième *Descartes et Beeckman (1628–1629)* comprend douze extraits : AT, X, 331–348 : cf. *Nota introduttiva*, B OP II, 1311–1315 et les textes relatifs aux années 1618–1619 in B OP II, 1316–1335. Le frère d'Isaac, Abraham Beeckman (1607–1663), réalise en 1644 une publication posthume d'extraits, les *Mathematico-Physicarum Meditationum, Quaestionum, Solutionum Centuria*, Utrecht, apud Petrum Danielis Sloot. L'impression intégrale en 200 exemplaires à La Haye chez l'éditeur Martinus Nijhoff est due à Cornelis de Waard (1879–1963) : *Journal tenu par I. Beeckman de 1604 à 1634*, 4 vols., La Haye, Nijhoff, 1939–1953 (= CdW). Aujourd'hui le *Journal* est consultable en ligne.

[5] Étienne Gilson, *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1925; Ch. Adam, *Vie et œuvres de Descartes. Étude Historique*, in Ch. Adam et P. Tannery (eds.), *René Descartes. Œuvres*, 13 vols., Paris, Léopold Cerf, 1897–1913: vol. 13 (*Supplément*). La nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot sera éditée en 11 vols. (Paris, Vrin, 1964–1974); F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Pairs, Delagrave, 1868 qui développe l'*Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Lyon, Boitel, 1842.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

(1924) d'Henri Gouhier (1898–1994)[6]. Et en effet, dans la première partie de son ouvrage, Gouhier analyse les « intentions apologétiques de Descartes » telles qu'elles se manifestent progressivement de 1618 à 1650[7].

La thèse de Sirven appartient à la discussion qui se déroula en France dans les années Trente sur le thème de « la formation du système cartésien ». Les protagonistes en furent Alfred Espinas (1844–1922) avec *Le point de départ de Descartes* (1906), *Descartes de 16 à 29 ans* (1907), *L'idée initiale de la philosophie de Descartes* (1917); Georges Cantecor (1863–1932) avec *La vocation de Descartes* (1923); et Léon Blanchet (1884–1919) avec *Les antécédents historiques du »je pense, donc je suis«* (1920), pour nous limiter aux titres cités par Sirven[8]. C'est vers cette époque que fut achevée l'édition Adam-Tannery des *Œuvres complètes* (Sirven fait figurer l'*Index* d'AT au début de sa *Bibliographie*, p. 465–469).

Le dossier a été réouvert en 1958 par Henri Gouhier qui reconnaissait, au début des *Premières pensées de Descartes*, comment « en relisant la *Pensée religieuse de Descartes* en vue d'une seconde édition, nous avons été frappés par l'obscurité qui enveloppe ›les années d'apprentissage de Descartes‹ même après l'intéressant ouvrage de l'abbé J. Sirven »[9]. Le cahier intitulé *Le jeune Descartes* dans les *Archives de Philosophie* (1983)[10], et le livre que Arrigo Bortolotti publie en 1987, *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*

---

6 Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924.

7 Dans la seconde partie, Gouhier avait développé l'analyse des textes relatifs aux *›rapports de la raison et de la foi‹*.

8 Alfred Espinas, *Le point de départ de Descartes*, in «La revue bleue», 3 et 10 mars 1906, p. 257–261 et 293–298; « Descartes de 16 à 29 ans », in *La revue bleue*, 23 et 30 mars 1907, p. 353–356 et 389–392; « L'idée initiale de la philosophie de Descartes », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1917, p. 253–278; G. Cantecor, *La vocation de Descartes*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1923, p. 372–400; A. Koyré (1892–1964), *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Leroux, 1922; L. Blanchet, *Les antécédents historiques du »je pense, donc je suis«*, Paris, Alcan, 1920.

9 H. Gouhier, PPD, p. 7. Cf. J.-L. Marion, « Les chemins de la recherche sur le jeune Descartes : notes bibliographiques sur quelques ouvrages récents », in *Actes du 8me colloque de Marseille*, janvier 1978, Marseille, A. Robert, 1979, p. 173–179.

10 Cf. *Archives de philosophie*, 46/1983, p. 613–660. Les textes publiés dans le ›Cahier‹ étaient de Geneviève Rodis-Lewis, Klaas van Berkel, Pierre- Alain Cahné, Jean Marie Beyssade, Pierre Costabel, Frédéric de Buzon, et Lüder Gäbe.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

(Firenze, Olschki[11]) alimentent le dossier. Mais le dossier n'en est pas clos pour autant, même si les questions posées aujourd'hui sont différentes : « Quand et pourquoi Descartes est-il devenu philosophe? », ou de manière plus directe, « quand Descartes est-il devenu cartésien? »[12], ou encore « Les premières pensées de Descartes sont-elles cartésiennes? »[13].

1. Descartes, un philosophe sans passé

La question posée par Sirven et les demandes « récentes » auraient paru dépourvues de sens pour les contemporains de Descartes. Je chercherai à le démontrer à partir des premières biographies : ni Lipstorp, ni Borel, ni Tepelius ne se sont posé la question; mais ni Clerselier ni Poisson ne se l'étaient posée non plus. Pour eux la question principale se trouvait ailleurs, et leur problème était de définir l'identité du système cartésien : française ou hollandaise?

D'une part, aucun d'eux n'avait connaissance, directe ou indirecte, du *Journal* de Beeckman et des notes redigées par le savant hollandais, justement sur les années de jeunesse de Descartes. Et pourtant, trois personnes au moins avaient consulté le *Journal* : Descartes, Mersenne (1588–1648) et Hortensius (1605–1639)[14]. Le frère d'Isaac, Abraham,

---

[11] Cf. Arrigo Bortolotti, *I manoscritti di Descartes nella seconda metà del seicento*, in « Rivista di Storia della Filosofia », 1987/4, p. 675–695.

[12] Cf. PUF, (2013); V. Carraud, « En deçà du cartésianisme? Descartes péronien : le *Studium bonae mentis* », in D. Arbib et T. Pavlovits (eds.), *Descartes est-il cartésien?* in *Hungarian Philosophical review/Revue philosophique de la Hongrie*, vol. 59 (2015/2), p. 21–33; V. Carraud et G. Olivo, « Le premier Descartes, ou de la philosophie », in S. Agostini et H. Leblanc (éds), *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne (1609–1628)*. Examina philosophica n. 3: www.cartesius.net. Cf. aussi D. Kambouchner, « Qu'est-ce qu'être cartésien? », *Préface* in Delphine. Kolesnik-Antoine, *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, Lyon, Ens Éditions, p. 7–10. Dans ce même vol.: Éric Méchoulan, « La fabrique des cartésiens dans les *Méditations métaphysiques* » (p. 23–37) et A. Volpilhac, « »Lire selon son esprit«. Le lecteur cartésien selon Adrien Baillet » (p. 39–51).

[13] L'expression constitue le titre d'un paragraphe dans Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619–1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2019², p. 32.

[14] CdW III 354 [1er août 1634]: «D. Martinus Hortensius, in Illustri Amstelrodamensium Schola mathematum professor, vidit et cum judicio percurrit librum hunc meditationum mearum, post D. des Cartes et D. Mersennum tertius». Descartes, qui a donc été le premier, ne cachera pas à ce sujet les pires soupçons : *A Beeckman*, 17

https://doi.org/10.5771/9783495999769

en connaissait l'existence[15]. D'autre part, Descartes lui-même en avait parlé dans une lettre que Clerselier avait publiée, mais sans identifier – comme pour deux autres lettres dont nous reparlerons – le destinataire, qui était justement Beeckman. Le *Journal* avait, en fait, disparu de la scène.

Les cartésiens néerlandais se passent l'un à l'autre une anecdote de 1618 qui sera reprise par Baillet – une anecdote tellement semblable à celle qui se racontait sur Viète qu'elle soulevait le soupçon, même chez qui la rapportait – et dont l'objectif était de montrer le caractère « exceptionnel » des protagonistes. Dans le cas de Descartes, Isaac Beeckman (1588–1637) joue le rôle du figurant, qui fait valoir les dons éminents du jeune savant français à peine arrivé à Breda et rencontré par hasard. L'image de Descartes transmise par ces textes est celle d'une icône immuable, mais les choses vont changer dans la dernière décennie du XVIIe siècle.

Une voix différente se fait en effet entendre avec Adrien Baillet. La *Vie de Descartes*, qu'il publie en 1690, contient un récit minutieux et chronologique de la vie de Descartes, ainsi que les références

---

octobre 1630, BAB XXVII 308–310 (AT, I, 160): «Vide enim quam injustus es; vis solus possidere, prohibesque ne alii sibi arrogent, non modo ea quæ sciunt et nunquam a te didicerunt, sed etiam ea ipsa quæ tu fateris ab illis didicisse. Scribis enim Algebram, quam tibi dedi, meam amplius non esse; idem de Musica alias quoque scripsisti». Dans le Journal Beeckman y avait en réalité reconnu que le Compendium était l'œuvre de Descartes : « D. Renatus des Cartes du Peron, qui anno 1618 in meam gratiam Bredae Brabantinorum Musicae Compendium conscripsit, quo suam sententiam de musica mihi aperuit quodque huic operi insertum est », CdW III 94 [8 octobre 1628] et, à la marge, « *Historia Des Cartes ejusque mecum necessitudo*»; B OP II, 1352; AT, X, 331. Marin Mersenne, au contraire, en parle en des termes les plus flatteurs quand, ayant appris la mort de Beeckman, il s'adresse à leur ami commun Rivet dans une lettre du 23 mai : « C'est grand dommage, car il [Beeckman] pouvait donner quelque chose de bon en la philosophie, s'il eût voulu. Et je ne sais ce que sera devenu un gros livre en blanc, où il écrivait tout ce qui lui venait en la pensée. J'y ai lu de belles choses ». Il est prêt à acheter « ce qui est de sa main », mais il se contenterait aussi de l'emprunter à son frère avec la promesse de le lui rendre (CM VII 216). Une lettre de Jan van Beverwijck (1594–1647) du 27 juin 1639 témoigne de la persistance de l'intérêt du Minime : voir CM VIII 459. Sur le *Journal* cf. C. de Waard, *Note sur le Manuscrit*, in *Vie de l'Auteur* : CdW I XXV–XXXIV. Beeckman l'avait écrit à Descartes dans une lettre perdue de la seconde moitié d'octobre 1630 : « Comme votre [de Descartes] ami Mersenne a parcouru pendant plusieurs jours mon livre manuscrit [le *Journal*] / Cumque Mersennus tuus totas dies in Libro meo manuscripto versaretur » (cf. *Appendice*. Le passage est in *A Mersenne*, 4 novembre 1630, BLet 35, p. 166/BAB XXVIII 320/AT, I, 171).

[15] Cf. *supra*, note n. 4.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

des sources et documents consultés[16]. Ce qui ne l'empêche pas de commettre, il faut le dire pour lever tout malentendu, des erreurs, parfois grossières, et de nombreuses inadvertances, comme Christiaan Huygens le reconnaîtra le premier. Son regard est cependant celui de l'historien et de l'érudit.

C'est un regard certainement différent que Daniel Lipstorp avait posé dans ses *Specimina philosophiae cartesianae* dès 1653. Baillet lui fera d'ailleurs plus d'un emprunt, à l'instar de tous. Les auteurs susmentionnés – à l'exception de Clerselier – reproduisent son plan, et souvent en recopient des passages entiers. Baillet l'a du reste rencontré, j'y reviendrai plus loin.

a) Les *Specimina philosophiae cartesianae* (1653) de Daniel Lipstorp (1631–1684)[17]

Les *Specimina* sont divisés en trois parties : la première (pp. 1–26) est dédiée au *De certitudine philosophiae cartesianae*; la deuxième (p. 27–68) aux *Regulae motus more geometrico demonstratae*. Cette partie finit par un *Appendix* qui contient quelques épisodes de la vie de Descartes et une sorte de bibliographie raisonnée de ses écrits. Les deux premières parties, comme l'indique le titre du volume, contiennent une défense de « la méthode géométrique » et des « règles

[16] Baillet, d'ailleurs, en tant que bibliothécaire aux sympathies jansénistes, avant d'écrire cette biographie, en 1682, avait composé, en deux ans, le catalogue *in-folio* des livres présents dans la bibliothèque du magistrat Lamoignon (1644–1709) et avait imprimés en 1685–1686 les *Jugements des savans sur les principaux ouvrages des auteurs :* sur Baillet, cf. G. Sebba, « Adrien Baillet and the Genesis of His Vie de M. Descartes », in Th. Lennon, Jo. M. Nicholas, Jo. W. Davis (eds.), *Problems of Cartesianism*, Kingston/Montreal, McGill-Queen's University Press, 1982, p. 9–60. Sur les *Jugements*, cf. G. Sebba, *Cit*. et A. Volpilhac, A. Volpilhac, « »Lire selon son esprit«. Le lecteur cartésien selon Adrien Baillet », art. cit. Sur le catalogue, cf. *Prefatio Prioris Indicis Bibliothecae Lamonianae* nell'ed. dei *Jugements* del 1725 (Amsterdam, aux dépens de la Compagnie), revûs, corrigés et augmentés par La Monnoye : I, p. XXXII et, sur le même Bernard de la Monnoye, *Abrégé*, p. 1052–1053.

[17] Daniel Lipstorp, *Specimina philosophiae cartesianae, quibus accedit ejusdem authoris Copernicus redivivus*, apud J. et D. Elsevier (Lugduni Batavorum), 1653 (= *Specimina)*.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

du mouvement » *more geometrico demonstratae*. La troisième contient une défense de la théorie copernicienne[18].

Dans l'*Appendix*, Lipstorp apporte au préalable plusieurs précisions importantes : (1) il n'a pas eu l'intention d'écrire une biographie complète de Descartes (« je n'ai eu ni l'intention ni la capacité de raconter la vie de cet homme incomparable. Elle est si noble et si foisonnante qu'elle demanderait un gros volume et un très savant auteur »[19]); (2) il n'a retenu que quelques épisodes de la vie du philosophe qui circulaient (›*diffusi*‹); (3) comme d'autres [à Leyde], il sait (›*tenet*‹) quelque chose de Descartes, de ce qui s'est réellement passé, de la manière dont il a fait ses découvertes, et de l'ordre dans lequel il a publié (›*promulgavit*‹) ses écrits[20]; (4) les épisodes qu'il a retenus éclairent mieux et davantage le parcours « intellectuel » du philosophe[21]; (5) son but était d'offrir au lecteur ce qu'il ne pouvait pas trouver dans les livres imprimés.

Lipstorp s'adressait, comme d'habitude au « lecteur bienveillant », mais il visait particulièrement Jacobus Revius et Cyriacus Lentulus. Les *Specimina* appartiennent en fait au débat des Provinces-Unies autour de la « *methodus cartesiana* ». Massimiliano Savini a reconstruit, il y a quelques années, les deux phases de ce débat, la première entre 1643 et 1648 et la seconde de 1648 à 1653 : il a montré comment le passage de la première à la seconde fut marqué par deux écrits de Jacobus Revius : le premier, la *Methodi cartesianae consideratio theologica*, constitue en 1648 le trait d'union « entre, d'une part, la querelle d'Utrecht et l'*Admiranda* [1ère phase] et de l'autre, le débat sur la *methodus cartesiana* qui aura lieu à partir de 1650 [2ème

---

18 La troisième partie (p. 94–207) des *Specimina* est dediée au *De aere* : en conclusion de cette partie (p. 208–220), nous trouvons une deuxième *Appendix* dédiée au ›*Copernicus redivivus*‹.

19 *Specimina*, p. 73 : « Vitam hujius incomparabilis Viri [Descartes] describere, nec animus est, nec facultas suppetit. Ea quippe tam nobilis et diffusa est, ut integrum volumen deposcat, et Scriptorem gravissimum ».

20 Lipstorp se tient aux côtés de Claude Saumaise (1588–1653), Samuel Desmarets (1599–1673), Abraham Heidanus (1597–1678), Adriaan Heerebord (1614–1661), Jacob Golius (1596–1657), Franciscus Schooten, Johannes de Raey, Godefroot van Haestrecht (1590ca-1659), Cornelis van Hogelande (1590–1662), Claude Picot (1601–1668) et un Mons. Chilot, mathematicus regis Portugalliæ, (selon AT, III, 773, note b il s'agit de Jean Gillot) et d'innombrables autres ›érudits‹ qui honorent la mémoire de la vertu de Descartes (« gratissima ejus virtutes memoria adhuc recolant » (p. 85).

21 Cf. *Specimina*, p. 69.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

phase] »[22]; le second, la *Statera philosophiae cartesianae*, en 1650, marque le début de la seconde phase[23]. Le passage d'une phase à l'autre a son origine dans la publication à Leyde, en 1649, de la traduction latine de la *Géométrie* par Frans van Schooten jr.[24]

On peut résumer la seconde phase en disant que Revius critique Descartes pour avoir indument étendu la méthode de la mathématique, discipline construite sur des axiomes et des postulats, à la théologie, discipline qui ne les admet pas. Il s'appuie pour cela sur les *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae* des *Secundae Responsiones*[25]. Et il conclut que Descartes est donc blasphémateur et que sa ›*methodus*‹ est ›*vitiosa*‹[26]. Le parti de Revius a été soutenu par Cyriacus Lentulus qui fit imprimer en 1651 *Nova Renati Descartes Sapientia*[27].

---

22 Massimiliano Savini, « Le débat autour de la méthode de Descartes entre 1648 et 1651 », in *Johannes Clauberg. Methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011, p. 109. Dans le même vol. ils sont aussi à voir le chap. II (*La ›methodus cartesiana‹ mise en question : 1643–1651*), p.103 – 116, le chap. III (*La constitution de la ›methodus cartesiana‹ dans les œuvres de J. Clauberg et de T. Andreae*), p. 117–160 et l'*Appendice* (*La ›methodus cartesiana‹ à travers la ›Géométrie‹*), p. 269–292. Descartes en fait mention dans ses *Notae in programma quoddam*, cf. B OP I, p. 2250 (AT, VIII-2, 341). La paternité de l'*Admiranda methodus* « mauvais livre de *philosophia cartesiana* » plein d' ›injures‹ (*A Colvius*, 20 aprile 1643, BLet 388, p. 1735; AT, III, 647) a été assumée par Martin Schoock (1614–1669) même si Voetius en avait été l'inspirateur : cf. *Epistola a Voetius*, B OP I, 1495 (AT, VIII-2, 5); *Premessa a Opere 1637–1649*, B OP I, XXIX–XXX et *Nota introduttiva* à l'*Epistola a Voetius*, B OP I, 1479–1487. Cf. C. Borghero, « La Méthode senza la Géométrie: Poisson e la diffusione del metodo cartesiano », in G. Belgioioso, G. Cimino, P. Costabel, G. Papuli, *Descartes: il metodo e i Saggi, 2 vols.*, Roma, Enciclopedia italiana, 1990: II, pp. 586–595.

23 Les deux écrits de Jacobus Revius sont : *Methodi cartesianae consideratio theologica*, Leyde, chez Hieronimus de Vogel, 1648 et *Statera philosophiae cartesianae*, Leyde, ex officina Petri Lessen, 1650.

24 *Geometria a Renato Des Cartes anno 1637 gallice edita; nunc autem una cum notis Florimondi de Beaune* […] *in linguam latinam versa, et commentariis illustrata, opera atque studio* Francisci a Schooten, Leydensis […], 2 vols., Lugduni Batavorum (Leyde), Ioannis Maire, 1649 (= *Geometria*): cf. *Nota introduttiva* a *Discorso sul metodo e Saggi*, B OP I, 21.

25 *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae*, B OP I, 160–970 (AT, VII, 160–170).

26 J. Revius, *Statera philosophiae cartesianae*, p. 39 : cf. M. Savini, cit., p. 112, note 2. La *Statera* est un réquisitoire contre Adrian Heerebord (1614–1661) et l'éloge de Descartes contenu dans l'*Epistola Narratoria* alle *Selectarum ex philosophia disputationum* qu'il avait imprimée à Leyde chez F. Moiardum en 1650.

27 S. l. e s. e. Lentulus propose l'anagramme suivant : Renatus Cartesi(u)s = Artis sensu caret (p. 14).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Lipstorp est dans le camp opposé, aux côtés de Johannes Clauberg (1622–1665) qui en 1652 publie la *Defensio cartesiana*, et Tobias Andreae (1604–1676) qui en 1653 publie la première partie et en 1654 la seconde partie de l'*Assertio methodi cartesianae*[28]. Ses *Specimina* défendent l'« innocuité » de la *methodus cartesiana* et l'utilité d'appliquer la *demonstratio mathematica* (rappelons que Lipstorp fut à Leyde le disciple de Frans van Schooten jr.) à toutes les disciplines; il souligne enfin la continuité et la cohérence du *Discours* et des *Essais* (et en particulier de la *Géométrie*) avec les *Meditationes*, et les *Principia*.

L'*Appendix* ne contient pas de documents, mais rapporte les *dicta* qui circulaient dans le milieu des cartésiens de Leyde : bref rappel des études à La Flèche de *Cartesius Noster*, voyages « per Gallias, Belgium, Daniam, Germaniam, Italiam » (p. 76), l'arrivée aux Provinces-Unies avec les troupes du prince Maurice de Nassau, prince d'Orange (1567–1625); la rencontre de Beeckman (et la mention de l'anecdote analogue à propos de Viète montre que Lipstorp n'attachait pas grand crédit à l'histoire!), le don du *Compendium Musicae* avec la demande faite à Beeckman d'en faire un usage privé (« *ne publicis typis describeretur* » : p. 77). Quelques faits de 1619 sont ensuite rapportés : la rencontre à Ulm (p. 78–79) avec les mathématiciens Johann Faulhaber (1580–1635) et Peter Roth (en fait mort en avril 1617, ce qui rend cette rencontre impossible) au cours de laquelle se manifeste l'›*eruditio*‹ ›*mira*‹ et ›*insolita*‹ de *Cartesius Noster* qui connaît déjà les équations du troisième et quatrième degré qu'il insérera ensuite dans le troisième livre de sa *Géométrie*[29]; l'élaboration solitaire, dans une pièce chauffée par un poêle (« *solus in hypocausto* » : p. 80) de la méthode qu'il insérera en 1637 dans la deuxième partie du Discours[30]; le retour aux Provinces-Unies (dans « son

---

[28] L'ouvrage de Clauberg est imprimé à Amsterdam chez Elzevier; les deux d'Andreae sont imprimés à Groningue chez Cöllen. Sur ces questions, cf. l'étude déjà citée de M. Savini et le volume collectif dédié à Clauberg en 1999, édité par Theo Verbeek (ed.), *Johannes Clauberg (1622–1655) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1999.

[29] *Specimina*, p. 79–80 : « Noster Cartesius, insuperabilis ingenii juvenis, tàm matura adhuc aetate
ostentavit, qua jam modum generalem construendi omnia problemata solida, reducta ad æquationem trium quatuorve dimensionum, ope unius parabolae invenerat, quem lib. III Geometr. Pag. 95 seqq. postea ostendit ».

[30] *Specimina*, p. 80 : « Illi porro hiemandum fuit in quodam loco, ubi quia nullos habebat cum quibus libenter colloqueretur, & prospero quodam fato omnibus curis liber erat, totos dies solus in hypocausto morabatur, ibique variis meditationibus

https://doi.org/10.5771/9783495999769

ermitage philosophique/*eremus philosophicus* »), et l'impression des traductions latines du *Discours* et de la *Géométrie*; l'édition augmentée des *Meditationes*; celles de l'*Epistola ad Voetium*, des *Principia philosophiae*, des *Passions de l'Âme*.

Lipstorp omet à dessein l'édition du *Compendium* « *citra ejus consensum editum* » (p. 84) et conclut l'*Appendix* par l'inventaire des manuscrits possédés par Chanut : « *Tractatus de Homine, Tractatus de Generatione Animalium, Epistolae magno numero ab authore ad amicos scriptas, et ab iis receptas, rerum philosophicarum plenissimas*; *Compendium Mechanicarum diffusis aliorum libris comparandum, et alia Analysin Geometricam spectantia quam plurima* » (p. 84), qu'il espère (« *quod speramus et ardenter optamus* »: p. 84) que le même Chanut fera imprimer ainsi que la longue épitaphe que celui-ci avait rédigée (p. 91–93)[31]. Les *Specimina* constituent un modèle de biographie.

b) Le *Vitae Renati Cartesii summi philosophi compendium* (1656) de Pierre Borel (1620–1671 ca.)[32]

Un des mérites de ce *Vitae Compendium* est de fournir un portrait de Descartes (« *Vir fuit aspecto pusillus, vultu benignus, parum sed optime loquens, sanus, sobrius, doctrinam suam abscondens, contentionum osor, sed admoto vero falsa detegens, iactatorum hostis acerrimus, rationem authoritatibus praeferens licet iis tamen uteretur; mulierum delectatus est colloquio, memoriam aliorum saepe optavit ut ipse testatus est non enim iactabundus erat, modestus tandem adeo fuit ut etiam qua callebat asserere non audere* » : p. 3); les documents inédits

placidissime vacabat, ubi tamen inter cætera notavit, illa opera, quibus diversi artifices inter se non consentientes manum adhibuere, raro tam perfecta esse, quam illa, quæ ab uno absoluta sunt. Quae res ipsum postea in sua sententia confirmavit, ut quæ a variis Philosophis congesta, atque in unam doctrinam conglomerata noverat, simul ac semel rejicienda, & de continuanda illa simplicium & longarum veritatum catena, quam erat auspicatus, cogitaret, idque ea methodo, quæ lento & suspenso gradu ipsum rectissima via duceret ad cognitionem eorum omnium, quorum ingenium suum capax esse deprehendebat. Quo autem ordine cœptum perfecerit, omnium optime liquet ex dissertatione de Methodo recte utendi ratione postea ab ipso conscripta, quæ videatur».

31 L'épitaphe est également publiée par Borel, *Cartesij vita* (p. 11–15), par Clerselier I (*Preface*), par Baillet II 430–431.

32 Parisiis, apud J. Billaine et viduam H. Dupuis, 1656.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

qu'il publie (12 lettres de Descartes, 10 envoyées à Mersenne et 2 à Élisabeth, dans une version latine, anticipant la publication de leurs minutes françaises quelques années plus tard par Clerselier[33]); et enfin l'*Elenchus Manuscriptorum Cartesij Stocholmi repertorum post Eius obitum anno 1650* » (p. 16–19), c'est-à-dire l'*Inventaire de Stockholm* dont il a pu obtenir une copie par Clerselier. Il a dû en effet avoir des contacts avec ce dernier, dont il annonce le projet de publier les lettres (« *D. de Clercelier eius epistolas in publicum missurus est* […] »: p. 26). Il nous donne aussi une information importante sur les « nombreuses » lettres en possession de Hogelande (« *Epistolas etiam*

---

[33] « *Nunc quaedam fragmenta ex eius Epistolis Gallicis […] existimo ne tanti viri et magna exempla daturi opiniones circa varia naturae arcana curiosa oblivioso committantur silentio, ea vero latino idiomate dare placuit* » : p. 28. Les lettres à Mersenne sont : **I)** p. 29–33 « Ex epistola gallica ad patrem Marin Mersenum » : il s'agit de la version latine de la lettre de Descartes à Mersenne du 30 juillet 1640 qui dans Clerselier II 240–242 est la lettre n. XL (BLet 263, p. 1243–1245/ AT, III, 139–142); **II)** p. 33 : « *Ex alia Epistola ad eundem anni 1632* » : en réalité, traduit une partie de la lettre *A Mersenne*, 15 avril 1630 qui in Clerselier II 472–480 est la n. CIV (BLet 30, p. 138/AT, I, 137–138) et résume les parties non traduites; **III)** p. 34–35 : « *Ex alia Epistola ad eundem* » : traduit les points 3, 4, 5 de la lettre *A Mersenne*, 30 avril 1639 qui en Clerselier III 480–487 est la n. LXXXIV (BLet 207, p. 1004/AT, II, 530–531); **IV)** p. 35–37 : « *Ex alia Epistola ad eundem Mersenum* » : traduit les points 1, 2, 9, la partie final du point 10, le point 8, le point 4, le point 11 de la lettre *A Mersenne*, 25 décembre 1639 qui en Clerselier II 193–202 est la n. XXXIV (BLet 235, p. 1105, 1106, 1110, 1112/AT, II, 626–627, 629, 630, 633, 635, 636); **V)** p. 37 : « *Ex Epistola alia ad eundem data Amstelod. 1641 mense martio, lugd. Bat.* » : traduit la troisième dernière phrase de la lettre *A Mersenne*, 18 mars 1641 qui en Clerselier III 596–600 est la n. CIX (BLet 350, p. 1428/AT, III, 340); **VI)** p. 38 : « *Ex alia 19 Janu. 1642* » : traduit la partie final de la lettre *A Mersenne*, 19 janvier 1642 qui est en Clerselier III 609–611 la n. CXIV (BLet 338, p. 1568/AT, III, 483–484); **VII)** p. 38–38 : « *Ex alia Epistola ad eundem patrem Mersenum ab Edegest 20 Octobr. 1642* » : traduit *A Mersenne*, 20 octobre 1642 qui en Clerselier II 503–505 est la n. (BLet 373, p. 1672–1675/AT, III, 587–588); **VIII)** p. 40 : « *Ex alia Epistola ad eundem, data Amstelod. 1643 mense maio* » : traduit *A Mersenne*, 30 mai 1643 qui en Clerselier II 510–5111 est la n. CVIII (Blet 395, p. 1756–1758/AT, III, 673); **IX)** « *Ex alia Epistola Endegest 7 Decemb. 1642* » : traduit *A Mersenne*,7 décembre 1642 qui est in Clerselier II 511–514 la n. CIX, mais l'ordre est différent car il anticipe la phrase qui dans le texte français ferme le passage traduite (BLet 376, p. 1682–1684/AT, III, 597–598); **X)** p. 42: «Ex alia Epistola») traduit la lettre du 2 février 1643 qui est en Clerselier II 514–516 la n. CIX (BLet 382, p. 1700/AT, III, 612–613). Les deux lettres à Élisabeth (p. 51–59) sont la version latine, la première du 21 mai (selon Borel : 7 mai 1643; selon un marginal in Clers.-Instit. I 89 : 15 mai 1643). En outre, la lettre que Borel publie comporte les salutations qui manquent dans la version française publiée par Clerselier. La deuxième lettre est du 28 juin 1643 (BLet 404, p. 1780/AT, III, 663–668 e AT, III, 690–695).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

eius multas cum responsis habet D. Hollenc [Ho gelande] Batavus »: p. 26). Cette dernière information doit être ajoutée au dossier encore ouvert des papiers contenus dans le coffre de Leyde[34].

Pour le reste, le *Compendium* reprend les *Specimina* de Lipstorp, qu'il cite souvent à la lettre, en ajoutant quelque détail : par exemple dans la liste des *Amici multi*, il insère l'information sur Balzac, « *cui non poenitendum praestitit officium adversus Patrem Goulu eius osorem, apud Cardinalem Barbarinum* » (p. 8), et dans les noms des *hostes* il ajoute ceux de Lentulus et de Revius (p. 9); ou encore à la liste des livres (seulement ceux écrits ou traduits en latin, comme l'avait fait Lipstorp) il ajoute les « *libri circa eius* [Descartes] *philosophiam compositi utramqe partem* », ceux de Lentulus et Revius d'une part; ceux de Clauberg (p. 24), Lipstorp et De Raey de l'autre (p. 26)[35]. Le nom de Villebressieu, que Baillet cite comme source, n'apparaît pas dans le texte de Borel, ni parmi ceux – Gassendi, Roberval, Mersenne – de ses correspondants.

Comme je l'ai dit, Borel est un lecteur attentif des *Specimina* qu'il cite littéralement. Il le fait dans le passage (p. 47) où il rappelle l'affirmation de Lipstorp : « sous ce René, la philosophie est renée ». Et en effet (p. 73) Lipstorp avait écrit : « *uno hoc Renato universam mathesin et philosophiam renatam esse* ». Il apprécie dans les *Specimina* ce que Lipstorp avait écrit de la vie de Descartes : le *Compendium*

---

[34] *Baillet I XXVII–XXVIII*, rappelant que De Raey avait été présent à Leyde quand avait été rédigé l'Inventaire du coffre que Descartes avait en dépôt chez Hogelande, affirme que « les *papiers* qui s'étaient trouvés dans le coffre [à Leyde] étaient en très petit nombre » (p. XXIX). Pour le confirmer, il cite la lettre de Descartes à Hogelande (cf. *A Hogelande*, 30 août 1649, BLet 710, p. 2750/AT, V, 410). Le dossier concernant les papiers retrouvés dans le coffre à Leyde est toujours ouvert : cf. *Nota introduttiva* à l'*Inventario di Stoccolma*, B OP II, 5–13 où l'on fait le point également sur les deux inventaires dressés à Utrecht et à Leyde.

[35] Il cite (p. 24) *La philosophie divisée en toute ses parties* di Jacques de Roure (Paris, Jolly, 1654); (p. 25) la *Disquisitio metaphysica* de Gassendi (Amsterdam, Blaeu, 1644); les *Considerations sur le traité* […] *des Passions de l'âme* di N. Papin (Paris, Piget, 1652); la *Brevis replicatio reposita Brevi explicationi mentis humanae* de Regius (Amsterdam, L. Elzevier, 1653); (p. 26) les *Specimina* de Lipstorp (Leyde, Elsevier, 1653) et la *Clavis philosophiae naturalis* de De Raey (Leyde, Elzevier, 1654); le jugement sur la ›méthode‹ (p. 27) de Schooten dans l'*Epistola ad lectorem* de l'édition de la *Geometria*, et ceux de Clauberg et de More (p. 28) expriment sa reconnaissance à Mersenne grâce auquel il a pu lire les *Méditations métaphysiques*. Il rappelle (p. 2) que Clauberg « ait Carthesium circa omnes scibile studium fecisse, in optimo Collegio, veritatem reperire »; et précise (p. 21) que le même Clauberg cite les *Meditationes* dans l'édition Elzevier de 1650.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

composé à vingt ans; et l'admiration que lui portèrent Viète (qui pourtant était mort en 1603!) et Beeckman après qu'il eut résolu par sa méthode « *propositiones quae ubique terrarum pro impossibilibus habitae fuerant* »; ses rencontres avec Faulhaber et Roth, son séjour parisien de trois ans, où il rencontra Mydorge, Florimond de Beaune, Morin; son retour aux Provinces-Unies (p. 49) où il publia la *Dissertatio de methodo, Dioptrica, Metereologica*; la *Geometria* avec les notes de Florimond de Beaune et de Schooten; les *Meditationes*; les *Principia*. De manière surprenante, il ajoute à sa liste le « *tractatus de homine, de gener. Animalium, et analysim geometricam quae brevi prodibunt* » dont on ne sait pas clairement à quels textes imprimés ils correspondent : pour autant qu'on le sache, l'édition de la version latine de l'*Homme* sera réalisée en 1662 par Florent Schuyl (1619–1669) à Leyde, sur les presses de Franciscus Moyardus et Petrus Lessen.

c) L'*Historia philosophiae cartesianae* (1674) de Johannes Tepelius (1649–1677)[36]

Dans son *Historia philosophiae cartesianae*, Tepelius utilise des sources néerlandaises, pour et contre Descartes, dans un équilibre qui reste instable : entre un exposé objectif de la philosophie de Descartes et la crainte qu'elle contienne les germes de ce qui sera développé par Spinoza (1632–1677), Christianus Thomasius (1655–1728), Johann Conrad Dürr (1625–?).

C'est ce qui apparaît dès le premier chapitre (*De autore philosophiae cartesianae*) consacré à la biographie de Descartes. Il affirme avec Lipstorp l'accord de la philosophie de Descartes avec celle d'Aristote, mais ensuite (p. 56), à l'instar de Schoock dans l'*Admiranda Methodus*, il compare Descartes à Ignace de Loyola, en se fondant sur l'imprécision du *Discours* concernant la période dans l'armée de Maximilien Ier de Bavière (« *facile locum dedissem conjecturae*...») : « Descartes est né sous l'astre de Loyola; et de même celui-ci a jeté les fondements de sa secte superstitieuse seulement après qu'étant estropié, il a désespéré d'obtenir à la guerre une couronne navale ou murale, de même, Descartes, après un apprentissage militaire de courte durée, désespérant de devenir maréchal, mit à profit quelques connaissances

[36] J. Tepelius *Historia philosophiae cartesianae*, Norimbergae, apud Andreae et W. Endteri junioris haeredes, 1764 (= *Historia*).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

mathématiques pour s'ouvrir à la gloire un chemin nouveau par une philosophie nouvelle (« *novam philosophiam, ut novum ad gloriam iter, meditari coepit* »[37]; il reprend (p. 7) les déclarations de Descartes lui-même dans l'*Epistola ad Voetium* à propos de son choix d'habiter aux Pays-Bas (B OP I, 1610/ AT, VIII-2, 110–111); mais il emprunte aussi à Lentulus l'affirmation selon laquelle Descartes a suivi les superstitions des catholiques (« *pontificiarum superstitionum satis securum fuisse* »). Comme Lipstorp, il conclut ce chapitre biographique sur l'épitaphe de Chanut.

Dans le chapitre 2 (*De scriptis Renati Des Cartes*), il emprunte à Clauberg la division entre écrits ésotériques et écrits acroamatiques[38]; à l'instar de Revius, il divise la méthode en huit degrés; puis il juge Descartes avec les yeux bienveillants de More[39]. Il ne prend en considération que les écrits latins ou traduits en latin : *Dissertatio de methodo*, *Geometria* dans la traduction de Schooten, avec les notes de De Beaune; *Meditationes* auxquelles, écrit-il, « *adjectae sunt* […] *binae epistolae, altera ad P. Dinet, altera ad Gisbertum Voetium* », *Objectiones*, *Philosophiae Principia*, *Passiones animae*. À ce dernier écrit, entre autres, Tepelius rattache l'écrit de Louis La Forge (1632–1666)

---

[37] Cf. *Admiranda methodus*, *Praefatio* : «Haec vero adhuc subiungis, pag. 11. Caeterum, qua occasione vir noster ingeniosus philosophari inceperit, liquido affirmare non possum. Conjecturae probabili si locus dandus sit, dicerem sub Ignatii Loyolae sidere natum esse : ut hic enim superstitiosae sectae molitus est fundamenta, postquam contusis membris de murali aut navali in bello corona indipiscenda desperaret: ita noster, post militiae non longae tyrocinia, desperans Mareschalli aut Legati imperium, fultus qualiscunque matheseos praesidio, novam philosophiam, ut novum ad gloriam iter, meditari coepit».

[38] *Defensio cartesiana*, Elzevier, Amsterdam 1652, *Praefatio*, p. 4; cf. M. Savini, *Johannes Clauberg*, cit., p. 118. La distinction avait été reproduite par de ›véritables aristoteliciens/*genuini peripatetici*‹ (J.-F. Budde/Buddeus, *Compendium Historiae philosophicae*, Typis impensis orphanotrophii, Halae Saxonum 1731, p. 231) de l'École de Altdorf-Philipp Scherb, Michael Piccart- partisans d'un retour au ›vrai‹ Aristote contre l'Aristote de la Scolastique.

[39] *More à Descartes*, 11 décembre 1648, BLet 672, p. 2594/AT, V, 237) in Clerselier I 258–266 : LXVI : « In Methodo tua, lusorio quodam, sed eleganti sane modestiæ genere, talem te exhibes virum, ut nihil indole genioque tuo suavius et amabilius, nihil excelsius et generosius vel fingi possit, vel expeti». Probablement, dans ce cas aussi, Tepelius cite J. Clauberg, *Defensio Cartesiana*, cap. I, 9 (*Opera Omnia Philosophica*, p. 944). À cet égard, il n'est pas exclu que Clauberg soit aussi la source de P. Borel, *Vita Renati Cartesii*, p. 27 : cf. A. Gabbey, AT, V, 669 : *Appendix* II.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

dans l'édition latine (Amsterdam, 1669)[40]. De Lipstorp (*Appendix*, p. 84) il reprend l'information relative aux nombreux autres écrits qui « *antea latuerant* » et qui seront publiés par Chanut.

Il en vient ensuite (p. 26) à l'analyse des principes *philosophiae cartesianae* (cap. III) qui aboutit à deux textes précis : la *Lettre-Préface* (« *Legi potest Epistola Autoris ad Principiorum Philosophicorum interpretem Gallicum, Praefationis loco istis Pincipiis affixa* ») et l'*Epistola à Dinet*. Mais de fait il cite cette dernière à partir des extraits de *l'Admiranda methodus*, où les textes cartésiens sont retournés contre Descartes. Ainsi en est-il, pour ne retenir qu'un seul exemple, du passage de l'*Epistola à Dinet* (« Qu'on en fasse l'épreuve : qu'on les propose, non pas toutes il est vrai, car je ne crois pas qu'elles vaillent la peine d'y employer beaucoup de temps, mais quelques-unes des plus spéciales. On verra que je tiendrai mes promesses ») qui est repris de l'*Admiranda methodus*[41]. Tepelius (p. 27), après cette citation tirée de toute évidence de Schoock, affirme ne pas savoir (« *nescio*») si Descartes a tenu ses promesses, mais il sait (p. 31) ce que Schoock a écrit dans l'*Admiranda methodus* : « Qui ne dirait que ce ténébreux ne doive être envoyé avec son gobelet à Anticyre? »)[42].

Dans les chapitres IV puis V (*De Adjunctis Philosophiae cartesianae*, *De oppognatoribus et propugnatoribus philosophiae cartesianae*), Tepelius réunit les accusations des *oppugnatores* (Voetius, Schoock, Revius, Lentulus, Regius, Johannes Schulerus) : ›absurdité‹ (p. 45–47); ›*phrenesin, delirium, insaniam*‹ (p. 47–48), enthousiasme (p. 48–49), scepticisme (p. 49–50), athéisme (p. 50–52), portées par des philosophes et théologiens d'Utrecht, Franeker, Groningue, Leyde et ›*in*

---

[40] L. La Forge, *Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus, nec non de ejusdem unione cum corpore; secundum principia*, Amsterdam, Elzevier, 1669. L'original français (*Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés, de ses fonctions et de son union avec le corps, d'après les principes de Descartes*) avait été publié de manière posthume : Paris, Girard, 1666.

[41] « Fiat periculum, proponantur, non quidem omnes, neque enim operæ pretium puto multum temporis ea in re impendere, sed paucæ aliquæ selectiores: stabo promissis »: *Epistola a Dinet*, B OP I, 1446/AT, VII 580; M. Schoock, *Admiranda methodus*, Ultrajecti, ex officina Johannis van Waesberge, 1643, p. 8 [la trad. française est donnée par T. Verbeek, (eds.), *La Querelle d'Utrecht*, Paris, Les Impressions Nouvelles, 1988, p. 140. René Descartes B OP I, 1446/AT, VII, 580). Descartes la reprendra à son tour en *Epistola ad Voetium*, B OP I, 1505/AT, VIII-2, 14–15 et in *Lettre première à Monsieur Descartes*, in *Passions*, B OP I, 2313/AT, XI, 312.

[42] « *Quis hunc tenebrionem cum porculo Anticyras ablegandum non esse judicet*? » que Descartes lui-même reproduit dans *Epistola ad Voetium* B OP I, 1504; AT, VIII-2, 15.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

aliis Academiis pluribus‹; et les défenses des ›*propugnatores*‹ (Heereboord, Clauberg, Lipstorp, Andreae, La Forge). Mais l'*Historia* se conclut (p. 73–74) sur des documents qui dévoilent les préoccupations de Tepelius : (1) la demande d'interdire l'enseignement de la philosophie cartésienne portée par Ludovicus Henricus, comes a Nassau, Catzenelnbogen, Vianden et Dietz…, devant les recteurs et professeurs des Universités de Leyde, Groningue, Utrecht, Franeker et Harderwijk, à la suite des tumultes survenus dans le « gymnasium » d'Herborn en octobre 1651; (2) les décrets du recteur et du Sénat de l'Université de Leyde (12 octobre 1651[43]), du recteur et des professeurs de l'Université d'Utrecht (18 septembre 1651) qui proposent à nouveau littéralement le « *judicium quod olim Senatus noster academicus de philosophia cartesiana protulit* », la *Narratio historica* de 1643[44], les décrets de l'Université de Groningue (17 septembre 1651[45]), de celle de Harderwijk (octobre 1651[46]), le *Judicium Johann-Adami Osiandri*; le *Judicium Johann Christiani* transmis en 1665 à Laurentius Straussio; le *Judicium Johannis Weissii*[47]. Et Tepelius donne, pour finir, la raison pour laquelle il a rendu ces documents publics (p. 95) : c'est afin que soit connu ce que « *non tantum viri clarissimi, sed etiam integrae academiae hac de materia senserint* », et cela en vue des conséquences d'un usage impie de la liberté en fonction d'une « *speciosa persuasio* », comme l'ont fait Spinoza, Christian Thomasius et Johann Conrad Dürr.

---

43 « *Ut in academia intra Aristotelicae philosophiae limites, quae hic hactenus recepta fuit, nos continebamus, utque inposterum, nec philosophiae, neque nominis cartesiani, in disputationibus, lectionibus, aut publicis aliis exercitiis, nec pro, nec contra mentio fiat* ». Le texte reprend en bas : « Praes. Dillenburg d. 30 oct. 1652 » et le nom : « Daniel Heinsius, Acad. A secretis » (p. 73–74).

44 *Testimonium Academiae Ultrajectinae, et Narratio Historica, Testimonium Academiae Ultrajectinae et narratio historica qua defensae, qua exterminatae novae philosophiae*, Rheno-Trajecti, ex Typographia Wilhem Strickii, de septembre 1643, p. 76. Le passage cité par Descartes fait référence à la *Lettre à Dinet*, B OP I, 1462/AT, VII, 592–593.

45 « *In disputationibus in Lectionibus suis publicis, quae sic vocantur, Cartesii placita tuentur; ut publica autoritate hactenus magis, quam Conimbricensia, vel suaresiana, nec recepta, nec proscripta fuerint* » et enfin : «Franciscus Junius, F: H. I. V.D. ac P. p. t. Acad. Secret.»: p. 77–81.

46 Qui donne le nom du secrétaire : « Cornelius Tollius, Prof. Curatorum & Acad. Secret » : p. 82–84.

47 Respectivement in *Historia*, p. 84–86; 86–88, 88.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

d) Les *Lettres de Monsieur Descartes* (1657, 1659, 1667) de Claude Clerselier (1614–1684)

Quand il présente sa grande entreprise de l'édition des lettres de Descartes, Clerselier souligne que son objectif est de préparer le terrain pour accueillir Descartes « en son pays ». Il s'agissait bien, en somme, de créer les conditions pour que sa doctrine soit « recue avec plus de succez et plus d'aplaudissement qu'en aucun lieu du monde » (*Préface I* n.n. [7]). Il ajoutait à ce propos que dans cette tâche partagée avec Chanut, son dessein « n'a point esté d'en frustrer les *naturels*, ny mesme les *estrangers*, mais d'en enrichir un chacun, & de la donner [›opulente succession‹] toute à tous; n'estant composée que de ces biens, lesquels bien loin de diminuer par la part qu'y prennent les autres, augmentent par cela mesme de prix & de valeur »[48]. Il affirmait, de surcroît, n'être pas tout seul, mais avoir à ses côtés son gendre Rohault qui tenait des réunions chez lui tous les mercredis. Il ne sous-estimait pas les séances de l'« académie Montmor », la reprise d'anciennes discussions, et accueillait avec confiance la proposition de La Forge de mener à bien ce que Descartes, dans l'*Homme*, avait annoncé, mais laissé inachevé, à savoir le traitement de la partie touchant l'action de l'âme sur le corps[49]. « Vaste programme », dont le centre se trouvait en France, à Paris.

Clerselier appartient de droit, à mon avis, aux « biographes » de Descartes en tant que dans ses *Préfaces*, il a considéré « l'aujourd'hui » (ce qui se passait à Paris) avec un regard vers le passé (ce que Descartes avait vécu dans les Provinces-Unies), mais sans pousser au-delà de la fin des années vingt du XVIIème siècle[50]. Il a cherché des contacts avec ce qui avait été le monde de Descartes, ainsi non sans provocation,

---

48 *Épître, Clerselier I* n.n. [p. 2].

49 Cf. G. Belgioioso, *A proposito di Clerselier e dell'edizione dell'Homme del 1664*, in M. Favaretti Camposampiero e M. Priarolo (éds.), *La logica delle idee. Studi di filosofia moderna in onore di Emanuela Scribano*, Milano, Mimesis, 2019, p. 81–94.

50 Les *Préfaces* sont disponibles on line sur le site www.cartesius.net (*Epistolari di René Descartes*). Il existe une éd. de l'exemplaire *Claude Clerselier, Lettres de Mr Descartes*, 3 voll. e 3 *Appendices*, Charles Angot, Paris 1673, 1662, 1667, Bibliothèque de l'Institut de France, MS 4469–4470–4471, réalisée par Jean-Robert Artmogathe et Giulia Belgioioso pour la Conteditore: Lecce 2005 (= *Clerselier-Institut*). Cf. G. Belgioioso, *A proposito del cartesianismo di Clerselier*, in L. Bianchi, A Del Prete, G. Paganini (eds.), *Cartesianismi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, Firenze, Le Lettere, 2019, p. 25–46.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

a-t-il demandé à Regius de s'occuper des figures de l'*Homme* – et essuyé un refus[51]. Dans la correspondance, le texte le plus ancien est la *Censura quarundam Epistolarum Domini Balzacij*[52] qui doit dater de 1628. La lettre la plus récente est celle de More à Descartes[53] qu'une note marginale de Clers.-Inst. date du 21 octobre 1649. Précisons aussi que dans la correspondance publiée par Clerselier, il n'est pas question de Beeckman que Clerselier ignore même totalement. Il a en effet inclus dans son édition trois lettres, dont Baillet reconnaîtra le destinataire (Beeckman), et pour deux d'entre elles la date (1630); la troisième ne sera datée de 1634 qu'après la découverte du *Journal*[54]. Ce qui veut dire qu'il n'avait pas la moindre idée que le « votre manuscrit » de la lettre du 17 octobre 1630 (n. XII, *Clerselier* II 57–68) désignait le *Journal* de Beeckman (*Clerselier* II 60). Du reste, rien dans cette lettre du 17 octobre 1630 ne semble avoir attiré son attention, et il ne s'est pas intéressé à l'endroit (ni indirectement à la date) ni aux circonstances de la rencontre du philosophe avec son correspondant : « J'ai contracté habitude avec vous, pour m'être rencontré par hazard en garnison dans une ville de frontière, où je ne pus trouver que vous seul qui entendist le latin »[55]. C'est Baillet qui identifiera le destinataire et le lieu de la rencontre, tandis que Beeckman rapporte,

---

51 C. Clerselier, *Préface* aux éditions 1664 e 1677 du *Monde* et de l'*Homme*, B OP II, 606–608.

52 Cf. Clerselier I C e CI en traduction française/BLet 14, p. 32–37/AT, I 7–11.

53 Cf. BLet 715, p. 2768–2783/AT, V, 435–443?

54 Les lettres sont : *A Beeckman*, 17 octobre 1630. Clerselier II 57–68 publie la version française et donne (p. 68) la date : «17 octobre 1630 »; Clers.-Inst. II 57 à la marge, identifie le destinataire et confirme la date : « Cette lettre est écrite à Isaac Beeckman et est du 17 octobre 1630 (BLet 34, p. 156–167; OC VIII-2, 327–338; BAB XXVII 306–319; AT, I, 156–167); *Beeckman à Descartes*, deuxième moitié d'octobre 1630. Lettre perdue dont la lettre de Descartes à Mersenne du 4 novembre (BAB XXVIII 320, note 1 et 321, note 5/BLet 35, p. 168/AT, I, 171; CdW IV 195) donne l'extrait. Un deuxième extrait, dans la même lettre, de la réponse du philosophe du 17 octobre 1630, permet de dater la lettre perdue de Beeckman à la seconde moitié d'octobre 1630; A Beeckman, 22 août 1634 (Clerselier II 139–145 publie la version française; Clers.-Inst. II 139 à la marge, indique seulement la date : « 1634. Août. Amsterdam » (BLet 69, p. 278–285; OC VIII-2, 338–342; BAB XLIX 450–457; AT, I, 307–312).

55 Clerselier II 68; l'original latin – « *Non ex delectu, sed casu olim inciderim in tuam familiaritatem, cum in urbe militari [Breda], in qua versabar, te unum invenirem, qui latine loqueretur* » – *in* BLet 34, p. 319; AT, I, 167; BAB XXVII 318; Beeckman I, B OP II, 1317 (AT, X, 4).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

de la même façon laconique, sa rencontre avec « un Français poitevin » (*Gallus Picto*) dans son *Journal* à la date du 11 novembre 1618[56].

Reste une question sans réponse : pourquoi Clerselier ne s'est-il pas interrogé sur le contenu de cette lettre? Et cependant, avant d'imprimer le matériel qu'il avait à sa disposition, il l'avait soigneusement considéré : « Après avoir mis le prix sur chaque pièce et distingué par même moyen les plus rares d'avec les plus communes, je l'ai mis en état de paraître toutes, pour en laisser, après cela, le jugement et le choix au Public » (*Clerselier* I n.n. [2]: *Épître*)[57].

e) Les *Remarques* (1670) de Nicolas-Joseph Poisson (1637–1710)

« La plupart de ses observations », précise Poisson dans l'*Avis au lecteur*, « serviront à faire connaître quelques parties de la vie de M. Descartes » (s.p.). Et en effet, il y en a beaucoup de nouvelles, mais aucune ne remonte aux « premières années », pas même par allusion. Et cependant il cite (p. 207) Lipstorp à propos des lois du mouvement qui sont en effet traitées dans la deuxième partie (*Regulae motus more geometrico demonstratae* : p. 27–68) des *Specimina*.

Les faits qu'il rapporte sont ceux qui ont suivi « le bruit dans les pais étrangers » (pas en France, précise-t-il) causé par les « principes métaphysiques » de Descartes dans les ›pais septentrionaux‹ « où […] les esprits [sont] un peu chauds dans des corps froids » et les « magistrats croient que […] ils doivent étendre leur juridiction jusque sur les querelles d'esprits, et vider les différends de l'École » (p. 122).

---

[56] *Clerselier-Institut* II 57 e 68; CdW I 237 : « *Nitebatur heri, qui erat 10 Nov., Bredae Gallus Picto probare nullum esse angulum revera, hoc argumento…*/hier, 10 novembre, à Breda, un Français du Poitou (*Gallus picto*) a essayé de prouver qu'il n'existe pas d'angle…».

[57] Cf. G. Belgioioso, *A proposito del cartesianismo di Clerselier*, in L. Bianchi, A. Del Prete, G. Paganini (éds.), *Cartesianismi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, Firenze, Le Lettere, 2019, p. 25–62.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

2. L'irruption du passé: la *Vie de Monsieur Descartes* (1690) d'Adrien Baillet

Non seulement Baillet a lu les *Specimina,* mais selon son biographe Bernard de la Monnoye, il a rencontré Lipstorp qui, « étant venu à Paris […] pour y voir les savants, ne manqua pas de connaître M. Baillet, et l'entretenir non seulement sur ce qu'il [Baillet] avait déjà publié [les *Jugements*]; mais sur toutes les parties qu'il lui restait à donner, et qu'il avait promises [la *Vie*] »[58].

La Monnoye n'en dit rien, mais il est probable qu'en cette occasion Lipstorp ait confié à Baillet ce qu'il avait appris de la voix de Frans van Schooten (1615–1660) dont il fut l'élève, et de Johannes de Raey (1583 ca.-1645), qui fut l'élève de Regius (1598–1679)[59]. Là où il en parle (*Baillet* I XXIII–XXIV), Baillet renvoie à la marge à la page 73 des *Specimina*. Mais cette référence est fausse. En revanche, celle (*Baillet* I 43–44) de la p. 77 des *Specimina* est correcte lorsqu'il propose à nouveau le récit bien connu de la rencontre de Descartes avec Beeckman à Breda : Beeckman avait traduit par hasard en latin pour le philosophe un placard affiché « par les rues » en néerlandais, « le jeune cadet » lui en avait apporté la solution le jour suivant[60].

L'imprécision s'ajoute à celles dénoncées par Christiaan Huygens (1629–1695). Il suffit d'en citer une : « p. 380. Il [Baillet] prend mon père pour moy »[61]. Je crois cependant qu'il faut porter au crédit de Baillet, et non à son débit, cette attention aux détails « inutiles »

---

58 B. de la Monnoye, *Abrégé*, p. 1056.

59 De Raey n'était pas hostile à Descartes ayant été élève de Regius et ayant en 1641 soutenu à Utrecht sous la présidence de Regius « la première dispute publique […] le XVII jour d'Avril de l'an 1641 » (Baillet II 140; BLet 311, p. 1452). Les disputes (*De illustribus, aliquot quaestionibus, Physiologicis*) sont ensuite publiées sous le titre *Physiologia sive cognitio sanitatis*. Un premier groupe de trois disputes a été débattu entre le 17 avril et le 30 juin 1641. Un deuxième groupe, toujours de trois, fut soutenu avant la fin de 1641 (la sixième est datée du 15 décembre). La série fut reprise le 25 mars 1643 et terminée avec la neuvième et dernière en juin de la même année. Les répondants de la première série étaient : Johannes de Raey (I 1; III 2), Cornelius Bruynvisch (I 2), Johannes Hayman (II 1; II 2), et Jacob Block (III 1). Bruynvisch était probablement le seul théologien. Quelques années plus tard il soutiendra sous Voetius une série de *disputae* sur la création : cf. R. Bordoli (éd.), *René Descartes/Henricus Regius. Il carteggio/le polemiche*, Napoli, Cronopio,1997, p. 108–109, note n. 105.

60 Cf. *supra* note 47 e 48.

61 C. Huygens, *Remarques sur la Vie de Descartes par Baillet*, in V. Cousin, *Fragments de Philosophie moderne*, Paris, Didier, 1855, p. 48.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

(selon Huygens), à ces petites circonstances de la vie du philosophe qui n'ont rien de bien extraordinaire, qui n'ajoutent rien à se grandeur et ne méritent pas d'« occuper un lecteur », comme la fois où le philosophe avait le cerveau « trop échauffé et capable de visions », ou son vœu à Notre-Dame de Lorette, une « bigoterie » même pour les catholiques[62]! Le jugement de Huygens est dur, mais celui qu'il porte sur Descartes l'est encore davantage : « Je ne trouve presque rien que je puisse approuver comme vray de toute [sa] physique, ni métaphysique, ni météores »[63].

Il faut reconnaître que Baillet biographe a eu le mérite d'avoir levé le voile sur les « années d'apprentissage » du philosophe, comme Denis Kambouchner l'a récemment rappelé : « Pour accéder aux pensées cartésiennes des années 1619–1623, en dehors de ce que livre le *Journal* de Beeckman pour le tout début de cette période, nous disposons donc uniquement de (a) les développements tirés des divers chapitres de la *Vie* de Baillet, avec leurs notes marginales, et l'appoint de certaines relations contemporaines (notamment Nicolas Poisson); (b) le texte imparfait des *Cogitationes privatae* telles que publiées en 1859 »[64]. Mais il faut aussi reconnaître un autre mérite à Baillet, celui d'avoir compris le premier qu'une biographie de Descartes ne pouvait pas ignorer les « vingt et un ans » passés aux Pays-Bas, un temps par rapport auquel « il comptait presque pour rien tout le temps qu'il avait passé ailleurs » (*Baillet* I XXVII : *Préface*).

Ce qu'il avait trouvé dans les biographies précédentes l'avait laissé insatisfait. Il n'a pas manqué d'exposer ses réserves et d'en dévoiler les coulisses. Il écrit à propos des *Specimina* de Lipstorp : « Il est bon que l'on sache que ç'a été à l'insu de M. de Raey », et en effet grâce à un disciple de celui-ci, « nommé M. van Berhel […] à qui il avait donné divers petits mémoires curieux » (*Baillet* I XIV: *Préface*) et sans sa [De Raey] participation que M. Lipstorpius a publié ce qu'il en avait appris touchant la vie de M. Descartes» (*Baillet* I XIV: *Préface*). Comment a-t-il été mis au courant? A-t-il pu le savoir de Lipstorp lui-même, lors de leur rencontre parisienne? Quoiqu'il en soit, il contacte Johannes de Raey par l'intermédiaire de deux théologiens remontrants, les arminiens Philipp van Limborch (1633–1712) et Jean Le Clerc (1657–

---

62 C. Huygens, *Remarques*…, cit., p. 51.

63 C. Huygens, *Remarques*…, cit., p. 52.

64 D. Kambouchner, *Présentation* de *Notes et projets philosophiques (1619–1623)*, in *René Descartes. Œuvres complètes*, 7 vols., Paris, Tel/Gallimard : I, p. 239.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

1736), et indique à la marge deux lettres manuscrites de Limborch, datées de mars et d'avril 1690[65]. Mais De Raey est tranchant : il dit à Van Limborch et le répète à Le Clerc (« de peur que M. van Limborch n'eût pas bien compris la méchante opinion qu'il avait de la bonne foi des Français ») : « *Vita Cartesii res est simplicissima et Galli eam corrumperent* » (*Baillet* I XXX: *Préface*).

De la *Vitae Renati Cartesii summi philosophi compendium* (Paris, 1656) de Pierre Borel (1620–1671 ca.), il dit qu'il « n'a écrit que sur ce qu'il pouvait avoir appris de son ami M. de Villebressieu qui avait demeuré pendant quelque temps avec M. Descartes » (*Baillet* I XV: *Préface*). Pour l'*Historia philosophiae cartesianae* (Nuremberg, 1674) de Johannes Tepelius (1649–1677), il observe qu'elle serait « peut-être plus utile s'il [Tepelius] était moins superficiel, ou s'il avait pu se garantir des fautes de ceux qu'il a copiés » (*Baillet* I XVII : *Préface*). Il observe que l'*Introductio historica ad Cartesii philosophiam* (Utrecht, 1683–1686) de Gerard de Vries (1648–1705), étudiant de Gisbertus Voetius (1589–1676) est hostile non seulement à Descartes, mais aussi à « tous ceux qui semblent faire profession du cartésianisme » (*Baillet* I XVIII: *Préface*), et que le *Voyage du Monde de Descartes* dont il dit qu'il est anonyme (nous savons que l'auteur est le jésuite Gabriel Daniel [1649–1728]), paru en 1690 à Paris, « n'a point laissé d'y porter ses idées au-delà du vraisemblable » (*Baillet* I XIX: *Préface*). Ne sont épargnés que les *Commentaires ou remarques sur la méthode de Mr. Descartes* (Vendôme, 1670) de Nicolas Poisson (1637–1710), « où il se trouve quelques traits de son histoire » (*Baillet* I XII: *Préface*).

Nous ne partageons pas cette insatisfaction. Des premières années de Descartes, nous continuons à ne pas savoir grand-chose, malgré les recherches très informées et minutieuses du « contexte le plus immédiat » du « commencement » cartésien, qui ont éclairé « la géologie du sol dans lequel s'élève l'arbre de la philosophie cartésienne », en Allemagne ou bien, depuis longtemps, en France[66]. De la même manière, l'édition des *Écrits de jeunesse* de Carraud et Olivo a eu le grand mérite de jeter un pavé dans la mare, et les auteurs ont montré qu'une combinaison inédite des fragments conduisait à

---

[65] Cf. « Lettr. Ms. de M. Van-Limborch du 10. Mars 1690 » et « Lettr. Ms. de M. Van-Limborch du 15. Avril 1690 ».

[66] É. Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619–1620…*, p. 19. On pense, par ex. à Victor Cousin qui dédie un chap. des *Fragments philosophiques. Philosophie moderne,* cit. à la *›persécution du cartésianisme en France‹*.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

de surprenantes découvertes : la centralité du *Studium bonae mentis* et l'identification du *Traité de l'érudition* dans les *Regulae* (« l'unique œuvre parisienne de Descartes »[67]).

3. Conclusion

Nous avançons dans la connaissance de ce qui a été défini comme le « Descartes cartésien ». Une expression où l'épithète « cartésien » peut être prise en deux sens : elle peut désigner soit ce que « Descartes a voulu que ses contemporains et ses successeurs sachent et apprennent de lui »[68], soit « ce que nous savons de Descartes, mais qu'il n'a lui-même pas voulu faire connaître à ses contemporains »[69] : ›l'apprenti philosophe au travail‹ dans la décennie – 1619–1628 – pendant laquelle il « ›devint‹ cartésien ».

Sirven avait parlé d'« apprentissage ». Je me demande si l'on ne pourrait pas dire, plus simplement, que dans le paquet « Descartes » nous avons mis aujourd'hui ce que contiennent les livres qu'il a fait imprimer et, tout ensemble, les manuscrits, comme l'ont soutenu les « cartésiens militants » (Clerselier en premier lieu), lorsqu'ils ont expliqué qu'en imprimant les manuscrits inédits, ils laissaient symboliquement à « Descartes » le soin d'expliquer les premiers par les seconds. Autrement dit, le cartésianisme doit être compris comme un tout unitaire, non démembrable, à condition de réunir imprimés et manuscrits : n'est-ce pas là, en fin de compte, ce que Clerselier, *apertis verbis*, dit avoir voulu faire en rendant publics les inédits?

« Cartésien militant » : Clerselier le fut en ayant compris que la *Correspondance* était l'instrument par lequel le lecteur avait accès à ce que Descartes exposait dans ses livres imprimés[70]. C'est le « cartésianisme » tel que nous le connaissons aujourd'hui, mais que les contemporains de Descartes ont aussi pu connaître peu de temps après la mort du philosophe. Les contemporains, du reste, ont reconnu, en un certain sens, que tel était le mérite de Clerselier. Baillet l'a reconnu, quand il a dit de lui : le «Vertueux homme […] passe maintenant pour

---

67 Etude…, p. 162; cf. S. Agostini et H. Leblanc (eds.), *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne (1609–1628), op. cit.*

68 V. Carraud et G. Olivo, *Le premier Descartes, ou »De la philosophie«*, art. cit.

69 V. Carraud et G. Olivo, *cit*, p. 27.

70 G. Belgioioso, *A proposito del cartesianismo di Clerselier…*, cit., p. 54.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

le second auteur du cartésianisme, tant par la révision et la publication des ouvrages de M. Descartes, que par la composition de ses propres écrits »[71]. Et à leur manière : Gabriel Daniel (1649–1728) qui, au contraire, a affirmé qu'avec Clerselier «le cartésianisme a été enterré »; Huet (1630–1721) qui rappelle que Clerselier a constitué avec son gendre Jacques Rohault, la « *magna Cartesianae sectae columna* »; Pierre Bayle (1647–1706) qui l'a qualifié de l'« ornement et l'appuy du cartésianisme »; jusqu'à Louis de La Ville (le jésuite Le Valois) qui reconnaît qu'il a « eu tant de zèle pour la mémoire et pour la philosophie de M. Descartes » et qu'il fut « l'âme » du « parti des cartésiens »[72]. Il ne semble pas qu'il y ait encore aujourd'hui des « cartésiens militants », mais des spécialistes de Descartes, qui n'ont aucun doute sur la valeur de l'héritage de ces « cartésiens militants » : un Descartes complet, qu'ils étudient aussi bien dans les œuvres imprimées que dans les manuscrits pour accéder à la connaissance d'une figure majeure de l'Europe moderne[73].

---

71 *Baillet* II 241.

72 G. Daniel, *Voyage du monde de Descartes*, Paris, chez la Veuve de Simon Bénard, 1691, p. 18; P.-D. Huet, *Commentarius de rebus ad eum pertinentibus*, Amstelodami, Du Sauzet, 1718, p. 388; P. Bayle, *Œuvres diverses de Pierre Bayle Contenant tout ce que cet auteur a publié sur des matières de theologie, de philosophie, de critique, d'histoire, & de littérature; excepté son Dictionnaire historique et critique*, 4 vol., La Haye, P. Husson, 1727–1731: vol. IV, p. 110; Louis Le Valois, *Sentimens de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des Corps, opposé à la doctrine de l'Eglise et conforme aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie*, Paris, E. Michallet, 1680, p. 65. Dans son écrit, Le Valois attaque la *Recherche de la vérité* de Malebranche (1638–1715); la réponse de celui-ci, le même 1680 : *Réponse de M. à une Lettre de ses Amis touchant un Livre qui a pour titre"Sentimens de M. Descartes...« par Louis de La Ville*. Le dossier complet de la polémique Malebranche – Le Valois in A. Robinet (ed.), *Nicolas Malebranche. Œuvres complètes*, 20 voll., Paris, Vrin, 1958–1967 : XVII-1, p. 447–476.

73 Qu'il soit permis de conclure cette communication un peu austère par une plaisanterie : en 1993, un journaliste du *Corriere della Sera* avait demandé à Federico Fellini ce qu'il pensait du fait que l'adjectif « fellinien » était passé dans la langue aux États-Unis. Fellini lui répondit : « J'ai toujours rêvé de me trouver adjectivé. Mais je suis déçu. Qu'est-ce que les Américains veulent-ils dire par « fellinien »? Je peux l'imaginer : quelque chose d'opulent, d'extravagant, d'onirique, de bizarre, de névrotique, une connerie. Voilà, c'est le mot juste : une connerie ». Et je demande à mon tour : si l'on avait demandé à Descartes si lui-même – le philosophe – a été ou non « cartésien », et ce qu'il pense de cette épithète... qu'aurait-il répondu?

https://doi.org/10.5771/9783495999769

II.
Die Grundlagen der wunderbaren Wissenschaft / Les fondements de la science admirable

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Dan Arbib

« *Tria mirabilia fecit Dominus* » : tout un programme ?

Abstract
The object of this study is the formula »Tria mirabilia fecit Dominus : res ex nihilo, liberum arbitrium et hominem Deum«. After having raised the multiple problems it poses, we examine the concept of *mirabilia*, between the miracle and the »admirable thing« (1); then we examine its insertion in the *continuum* of thoughts to which it belongs and put forward the hypothesis that this *continuum* is defined by the question of interpretation (2); finally, we suggest that it could have constituted the rewriting of a formula placed at the head of a rosi-crucian work due to Henrich Madathanus (3) These three hypotheses would call for three consequences, only sketched here: that the *mirabilia* are characterized by the formal contradiction that they deploy between the finite and the infinite; that this contradiction is offered to interpretation, as much in the account of Creation, as in the fact of free will and the mystery of the Incarnation; that from then on, it is free will itself that would gain from being restored to its theological origin (4).

Parmi les textes de jeunesse de Descartes qui nous sont parvenus par l'intermédiaire de Baillet, Clerselier, Leibniz ou Poisson, brille comme une météorite une étrange formule, redoutable par sa puissance de synthèse : « *Tria mirabilia fecit Dominus : res ex nihilo, liberum arbitrium et hominem Deum* – Le Seigneur a fait trois merveilles : les choses à partir de rien, le libre arbitre et le Dieu homme » (AT X, 218). Cette phrase, ou cette Pensée[1] (nous ne parlerons pas ici

[1] Le titre de *Cogitationes privatae* autorise ce singulier; mais il est à remarquer que Descartes n'emploie pas souvent *cogitationes* pour désigner quelque chose comme des maximes, c'est-à-dire l'unité d'une proposition et d'une forme (phrase ou petit texte). Au contraire, Pascal parle de ses « pensées » (cf. S 162 et S 445).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

de *fragment*, car elle ne se donne pas, du moins d'abord, comme la partie d'un tout), figurait dans le petit registre en parchemin entamé par Descartes en 1619 et noté C dans l'*Inventaire de Stockholm*; elle a été copiée par Leibniz et réunie à d'autres textes sous le titre de *Cogitationes privatae*, éditée par Foucher de Careil, puis reprise dans AT X[2]. Son interprétation pose d'emblée une multitude de problèmes.

En premier lieu, se pose la question de la place de cette formule au sein des *Cogitationes privatae* : peut-on faire l'hypothèse que Leibniz a copié le manuscrit avec assez de scrupule philologique pour respecter l'ordre desdites *cogitationes*? En ce cas, il faudrait faire un sort à la situation de cette Pensée entre deux séries de considérations, l'une sur la séparation de la lumière d'avec les ténèbres (§ 20) et la détermination de Dieu comme « *pura intelligentia* » (§ 21), et l'autre sur la connaissance des choses naturelles par ressemblance d'avec celle des choses qui tombent sous le sens (§ 23). Mais on ne peut pas exclure que Leibniz ait bouleversé l'ordre, voire qu'il n'ait copié des *cogitationes* que celles qui l'intéressaient, ou qu'il ait séparé des *cogitationes* initialement jointes et joint des *cogitationes* initialement séparées. Rien, en l'état actuel de nos connaissances, ne nous permet de l'assurer ou de l'exclure, pas davantage d'ailleurs que nous ne pouvons garantir la parfaite fidélité de l'éditeur, Foucher de Careil, puisque le manuscrit de Leibniz demeure depuis lors introuvable. En second lieu, se pose la question du rapport des *Cogitationes privatae* au Registre en parchemin, et notamment aux différentes rubriques dont il était composé. Doit-on admettre qu'elles en constituaient le contenu, comme Henri Gouhier l'a (parfois trop) audacieusement soutenu, suivi par Ferdinand Alquié?[3] Faut-il au contraire renoncer à distribuer les *Cogitationes* suivant les différentes rubriques du Registre, toute tentative d'attribution se révélant pour une part arbitraire et donc incertaine? Dans l'hypothèse d'un recouvrement, complet ou partiel, des *Cogitationes* avec les rubriques du Registre, doit-on situer la formule des

[2] Pour la situation de cette phrase : *Cogitationes privatae*, in *Œuvres inédites de Descartes, précédés d'une introduction sur la méthode*, par le Cte Foucher de Careil, Paris, Ladrange et Durand, 1859, p. 14–15; AT X, 218, 19–20; PUF (2013), 54–55; OC 1, 273. Par commodité, quand nous renverrons aux différentes pensées en indiquant le numéro des paragraphes (§), nous renvoyons à OC 1, qui, contrairement à PUF (2013), reprend l'ordre de Foucher de Careil (nous permettant alors de le mettre en question) et numérote les Pensées.

[3] Cf. H. Gouhier, PPD, et F. Alquié, *Œuvres philosophiques* de Descartes, Paris, Garnier, t. I, 1963.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Tria mirabilia dans la section des *Olympica*, dont seul Baillet nous a rapporté des fragments à peu près sûrs? Vincent Carraud et Gilles Olivo ont par exemple choisi de démembrer la copie de Leibniz telle qu'éditée par Foucher de Careil pour insérer notre formule dans une série thématique qui ne doit plus rien aux *Olympica*, ni même à sa situation dans le texte édité par Foucher de Careil.

Ce premier lacis de difficultés d'ordre philologique n'est pas sans conséquences. Le sens de notre formule pourrait-il gagner en lumière par son insertion dans la continuité textuelle que nous rapporte Foucher de Careil, peut-être respectueux de la copie leibnizienne, peut-être elle-même respectueuse à son tour de l'original cartésien (ou de sa copie par Clerselier?)? Dans ce dernier cas, comment reconstruire la logique qui anime la série allant du § 21, nommant Dieu *pura intelligentia*, au § 23 portant sur « la connaissance humaine des choses naturelles », et au-delà? Dans le cas contraire, pareille interprétation relèverait d'un coup de force et induirait un contresens sur une formule qui devrait impérativement conserver son caractère autarcique.

Plus généralement, cette formule pose le problème de la pertinence du « mouvement rétrograde du vrai » en histoire de la philosophie cartésienne. S'il faut procéder rétrospectivement du « plus clair au plus obscur », suivant l'« ancien principe herméneutique » que recommandait Heidegger[4], ne faut-il pas partir des *Meditationes* ou des *Principia* pour donner un sens aux textes de jeunesse? Mais *avant* Descartes, Descartes est-il *déjà* Descartes? Avons-nous le droit de repérer toute l'œuvre dans ses premiers linéaments? d'appliquer « à reculons » les caractères du corpus constitué pour éclairer les « pensées détachées » de la jeunesse? de rendre raison du début par la fin?

1. *Mirabilia*

Commençons par traduire ce texte – et une première difficulté surgit : l'expression « *Tria mirabilia* » doit-elle se traduire par « trois miracles » ou « trois choses admirables »? Foucher de Careil, comme aussi Jean-Luc Marion, donnent *miracle*; Gustave Cohen notait « le mot *mirabilis* semble avoir autant le sens de miraculeux que celui d'admirable »,

[4] M. Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, cours du semestre d'hiver 1924–1925, GA 19, p. 11, trad. fr. sous la resp. de J.-F. Courtine et P. David, Paris, Gallimard, 2001, p. 21.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

s'attirant, comme Leroy qui traduisait *scientia mirabilis* par « science miraculeuse », la tranquille ironie d'Henri Gouhier[5].

Pareil flottement n'a rien de surprenant ni peut-être d'injustifié. Saint Augustin lui-même ne distingue pas souvent entre les *mirabilia* et les *miracula*. Comme le note J.-M. Roessli dans l'article « Mirabilia, miraculum » de l'*Augustinus-Lexikon*, « Le terme ›mirabilia‹ étant aussi employé pour désigner les miracles, A. glisse souvent d'un terme à l'autre dans son œuvre » : en effet, « les ›miracula‹ […] instaurent non seulement un conflit entre la perception des choses et leur compréhension, ils sont souvent marqués du sceau d'une ambiguïté inquiétante : comment savoir s'il s'agit d'une manifestation du bien ou du mal […]? »[6] : ainsi, par exemple, dans les *Confessiones* 9, 12, Augustin peut-il attribuer à un *miracle* le soulagement d'une douleur dentaire à un rythme étonnamment rapide, avec une *mirabilis celeritas*.

On pourrait légitimement, dans le cas qui nous occupe, préférer *merveille*, ou *chose admirable*, pour plusieurs raisons. – D'abord parce que Descartes lui-même y invite, en parlant de la **mirabilis scientia* ou de l'**inventum mirabile*. En toute rigueur, à aucun moment, la **scientia* (x. Novembris 1619, AT X, 179) ou l'**inventum* (xi. Novembris 1620, AT X, 7) dont il sera question ne relèvent du miracle; l'un et l'autre sont en revanche admirables, et si la première suscite l'*enthousiasme* de Descartes (c'est-à-dire rien de moins que le sentiment d'être pénétré du souffle divin), c'est précisément parce qu'elle n'en provient pas : la science provoque l'enthousiasme parce qu'elle est *mirabilis*, et non l'inverse[7]. Rien donc ici de miraculeux : seulement l'étonnement d'un esprit qui s'aperçoit de l'ampleur de la science dont il vient de pressentir les fondements. – Une seconde raison est tirée d'un passage des *Cogitationes privatae*, ressortissant soit au *Studium Bonae mentis*[8], soit

---

[5] Foucher de Careil, éd. cit., p. 15; J.-L. Marion, *Cours sur la volonté*, Louvain, UCL, 2014, p. 39–40; G. Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, Champion, 1921, p. 396; M. Leroy, *Le philosophe au masque*, Paris, les éditions Rieder, 1929, t. I, chap. VII; PPD, 48, n. 11 : « Le pittoresque nuit ici à la clarté. ».

[6] J.-M. Roessli, « Mirabilia, miraculum », *Augustinus-Lexikon*, vol. 4, fasc. 1/2, Schwabe Basel, 2012, p. 25–29; ici, p. 25.

[7] Sur ce point, voir J.-L. Marion, « La pensée rêve-t-elle? », in *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, p. 12–13.

[8] D'après V. Carraud et G. Olivo, in PUF (2013), 134.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

aux *Praembula*[9] : ce passage bien connu, non exempt d'ailleurs de mystère, oppose « le Trésor mathématique de Polybe le cosmopolite » aux prétentions absurdes des faux savants[10] :

Polybii Cosmopolitani Thesaurus Mathematicus, in quo traduntur vera media ad omnes hujus scientiæ difficultates resolvendas, demonstraturque circa illas ab humano ingenio nihil ultra posse præstari: ad quorumdam, qui nova miracula in scientiis omnibus exhibere pollicentur vel cunctationem provocandam et temeritatem explodendam; [...] totius orbis eruditis et specialiter celeberrimis in G. (Germania) F.R.C. denuo oblatus. – Trésor mathématique de Polybe le Cosmopolite, où sont donnés les vrais moyens de résoudre toutes les difficultés de cette science, et où il est démontré que, les concernant, l'esprit humain ne peut rien trouver de plus; ceci pour réduire à plus de circonspection et à moins de présomption certaines gens qui promettent d'exhiber dans toutes les sciences de nouveaux miracles [...]; <trésor> à nouveau offert aux savants du monde entier et spécialement aux F<rères> <de la> R<ose>-C<roix>, très célèbres en Allemagne. De nouveau offert.[11]

Descartes oppose ainsi le faux-savoir des Rose-Croix, promettant frauduleusement d'exhiber des miracles, à sa propre science véritablement *mirabilis* et à même de dissoudre les « nouveaux miracles ». Dans ces pages du Registre, *miracle* se dit donc de la marchandise frelatée dont font commerce les Rose-Croix, par opposition à la *scientia* progressive, ambitieuse mais prudente, dont Descartes découvre les fondements au soir du 10 novembre 1619. Nous aurons à y revenir : si la science cartésienne est bien pour une part concurrente, et donc aussi quelque peu mimétique, de la science rosi-crucienne, ce sera toujours moyennant l'écart qui sépare le *miraculum* du *mirabile*[12]. – Il faut donc préférer l'*admirable* au *miraculeux*, même si le terme de *mirabile* déploie en pareil contexte un halo de significations mitoyennes, qui vont de l'admirable, à l'étonnant, puis au merveilleux[13], au mira-

---

9 D'après D. Kambouchner, in OC 1, 270–271.

10 Comme le montre E. Mehl ici même, Descartes viserait sans doute Faulhaber.

11 Trad. PUF (2013), 134; voir le commentaire perpétuel, *ibid.*, p. 146–150, n. 33–42. Voir aussi OC 1, 270–271 (et n. 229–232, p. 643–645). Les deux éditions omettent le « denuo oblatus », que nous traduisons ici.

12 Voir PUF (2013), p. 146, n. 33 et 148, n. 35.

13 La dernière édition du glossaire de Du Cange, *et al.*, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort, L. Favre, 1883–1887, t. 5, col. 405b, cite pour *mirabilis* les ajouts de P. Carpentier (1766) : « Nostris *merveilleux* » : *merveille* est en effet le plus consensuel.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

culeux[14] et, pourquoi pas, au mystère[15]. On dira que les sens de *mirabile* s'échelonnent sur un axe qui passe de degré en degré de *merveille*, à *miracle*, puis à *mystère*, suivant un approfondissement que certains auteurs autorisent[16]. Le *mirabile* peut être *miraculum*, il peut même être *mysterium* – puisque l'Incarnation, *mirabile*, est d'abord un mystère[17].

L'enjeu est d'importance : choisir la traduction par *miracle*, c'est faire de notre formule une pensée sur les *miracles*, donc conférer aux trois *mirabilia* plein statut théologique; opter au contraire pour la traduction par *admirable*, c'est rapporter ces *mirabilia* à l'étonnement (« l'admiration ») qu'ils suscitent et faire passer au second plan toute éventuelle dimension proprement théologique. Or cette alternative est cruciale pour au moins l'un des trois *mirabilia*, à savoir le libre arbitre. Celui-ci acquiert-il le statut de miracle par proximité d'avec les deux autres *mirabilia*, dont la valeur théologique n'est pas douteuse, ou bien au contraire doivent-ils *tous* être réduits au niveau infra-miraculeux du simple *mirabile*? En d'autres termes, le libre arbitre est-il élevé au niveau du miracle, ou bien sont-ce la création *ex nihilo* et l'Incarnation qui se trouvent réduits à leur caractère seulement admirable, comme l'est la liberté humaine, mais sans plus de dimension théologique? Admettons pour l'instant une part de définitive ambiguïté, entre la « naturalisation » des dogmes (la création *ex nihilo*, l'Incarnation) ou la théologisation d'une « donnée immédiate de la conscience » (le libre arbitre). De l'équivoque du *mirabile* découle ainsi un premier problème : le libre arbitre, simple *mirabilis* ou fait théologique?

---

[14] Rappelons que la définition augustinienne du miracle comprend *l'admiration* du témoin : « Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem *mirantis* apparet » (*De utilitae credendi*, 16, § 34).

[15] Rappelant que « Paul voi[t] dans la croix de Jésus le m[ystère] de Dieu par excellence (cf. 1 Co 1, 18–2, 4) », J.-N. Aleth définit le mystère comme un « événement qui provoque la stupéfaction » (in J.-Y. Lacoste, éd., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, 2002[2], *s.v.* « Mystère », p. 776a).

[16] J. Pucelle : Descartes « professait qu'il y a des mystères que la raison ne peut comprendre et qui sont admirables; comme il l'écrivait dans sa jeunesse dans les *Cogitationes privatae* : ›Tria mirabilia […] » (p. 103), ce qui permettait à Pucelle de soutenir que « métaphysiquement, le désaccord [entre Pascal et Descartes] est moins profond qu'il ne semble d'abord si on scrute l'arrière-plan » (« Malentendus sur ›Pascal et Descartes‹. Pascal et les philosophes », Chroniques de Port-Royal, n° 20–21, 1972, p. 96–103; ici, p. 103).

[17] Évangile de Jean, I, 14 : voir *à Chanut*, 6 juin 1647, AT V, 55, 29 : « … le mystère de l'Incarnation… ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

2. L'interprétation

Cette première interrogation ouverte, la question que posait Gouhier est tout à fait judicieuse : comment passe-t-on de la considération de Dieu comme *pura intelligentia* à celle des trois *mirabilia*? « Par quels liens ces réflexions ont-elles conduit Descartes à jeter sur le papier cette pensée : *Tria mirabilia…Deum*? »[18] Et comment passe-t-on ensuite des *tria mirabilia* à « la connaissance des choses naturelles par ressemblance des choses sensibles »? Il est possible de formuler ici plusieurs hypothèses.

1. Première hypothèse : que cette phrase *n'*ait *aucun* rapport avec quelque continuum démonstratif que ce soit; soit parce ce continuum n'aurait aucun fondement philologique, n'étant dû qu'à Leibniz ou Foucher de Careil, soit parce que, dans l'hypothèse où il serait dû à Descartes lui-même, ce dernier aurait tout simplement repris la plume, après avoir laissé passer un temps plus ou moins long après l'écriture du § 21, pour fixer l'objet d'une réflexion nouvelle et sans rapport avec la précédente. Cette phrase constituerait donc un isolat dans une possible continuité de pensées. Cette hypothèse n'est pas à rejeter – mais, ne fût-ce que parce qu'elle est la plus paresseuse, l'historien de la philosophie doit l'écarter *a priori* et ne la retenir *a posteriori* que *faute de mieux*, tout autre examen ayant été mené en vain.
2. Autre hypothèse, celle de Gouhier : Descartes réfléchit d'abord sur le récit de la création; son attention se porte alors sur les choses créées elles-mêmes, donc sur les objets de la création : « Par quels liens ces réflexions ont-elles conduit Descartes à jeter sur le papier cette pensée : *Tria mirabilia…Deum*? Descartes réfléchit *maintenant* sur les œuvres de Dieu qui manifestent son amour et excitent notre admiration... »[19] Le regard serait passé du geste créateur à l'œuvre créée : hypothèse irréfutable car en fait seulement descriptive, donc faible, dissimulée derrière un *maintenant*; au reste, on voit mal comment et pourquoi la pensée se reprendrait après coup pour évoquer la connaissance des choses naturelles (§ 23).

---

[18] H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, 4e éd. 1987, p. 83.

[19] H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 84; même analyse *in La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1929, 2e éd. 1972, p. 50; nous soulignons.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

3. Troisième hypothèse, qui sera la nôtre : que notre énoncé s'insère, ou du moins *puisse* s'insérer et trouver sens, dans le continuum qu'il constitue avec les formules qui le précèdent et le suivent. Comment comprendre l'unité du mouvement des citations de Descartes? Regardons le passage du récit de la création (§ 20) à Dieu comme pure intelligence (§ 21). Descartes s'intéresse d'abord à l'interprétation symbolique et à la communauté entre les choses sensibles et les choses intellectuelles; ce souci interprétatif s'applique ensuite à la création du monde : que signifie « séparer la lumière de l'obscurité », alors qu'il est impossible de séparer un *habitus* d'une privation? Cette question impose alors l'exigence d'une interprétation allégorique : lumière et obscurité symbolisent les bons et les mauvais anges; et il devient alors possible de comprendre le sens du verbe *dire* dans l'expression de la création : « Dieu *dit*… », car en toute rigueur, Dieu ne parle pas, puisqu'« il est toute intelligence ». La détermination de Dieu comme *pura intelligentia* est ainsi appelée par les réflexions sur l'herméneutique : « Il faut comprendre qu'au sens strict, la pure intelligence (Dieu) ne parle pas, l'expression ›Dieu dit…‹ devant s'entendre de manière symbolique. Cette pensée que nous détachons de la précédente faisait peut-être corps avec elle », note Denis Kambouchner.[20] Assurément; et cela se confirme encore de ce que, si l'on enjambe les *tria mirabilia*, le § 22 passe à l'interprétation des choses de la nature au moyen des choses insensibles : c'est donc que la réflexion sur l'herméneutique se poursuit. – Il se pourrait donc que ces pensées apparemment si distinctes et « détachées » constituent une ample réflexion sur l'interprétation des signes – d'où alors, le dernier segment sur les actions des animaux, trop parfaites pour *signaler* leur liberté : « *Ex animalium quibusdam actionibus valde perfectis, suspicamur ea liberum arbitrium non habere* – Certaines actions tout à fait parfaites des animaux nous font soupçonner qu'ils n'ont pas le libre arbitre »[21]. On a sans doute eu raison de remarquer que « nous n'en sommes pas encore à la doctrine des animaux-machines », mais pour une raison plus profonde que celle d'une prétendue « évolution » de Descartes : en réalité, il s'agit moins

[20] OC 1, 648, n. 267.

[21] V. Carraud et G. Olivo, ne classent pas ce passage dans la même section que la formule sur les *tria mirabilia*, cf. PUF (2013), p. 58–59.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

d'examiner l'éventualité d'une liberté animale que d'interroger les conditions sous lesquelles il est possible de passer d'un signe (la plus ou moins grande perfection de l'action) à une propriété (l'absence ou la présence de libre arbitre) et de développer une manière de sémiotique en questionnant le caractère de *signe* que constituent certaines attitudes, en l'occurrence la perfection de l'action : le concept central est ici celui de *soupçon* (*suspicamur*) par lequel s'énonce le passage du signe à la chose[22]. Faut-il établir précisément le début et la fin du continuum? On remarquera par exemple que le thème de l'interprétation (*significare*, X, 218, 8) est prégnant dès le § 19. – La formule des *Tria mirabilia* est ainsi insérée au sein d'un long développement sur l'interprétation qui commence plus haut que lui et finit plus bas, et s'ordonne donc au concept de *signe*.

Or, qu'il soit de la nature du *mirabile* de valoir pour *signe*, plusieurs arguments le prouvent[23]. – D'abord, un abondant corpus fait du *mirabile* le point de départ d'interrogations qui nous appellent à dépasser le visible. La Bible accole volontiers les *mirabilia* et les *signa* : « *Signa, et mirabilia fecit apud me Deus excelsus. Placuit ergo mihi praedicare signa ejus, qui magna sunt; et mirabilia ejus, quia fortia…* » (*Dan.*, 3, 99–100), ou « *faciens signa et mirabilia…*» (*Dan.* 6, 27, puis 14, 42). Saint Augustin comprend le miraculeux comme *mirabilis* en en faisant la médiation qui nous permet d'aller du visible à l'invisible[24] et la littérature renaissante empile les *mirabilia* comme autant de signes adressés à l'herméneute. – C'est encore ce que confirment les textes de Descartes. Car d'une façon générale, l'ensemble des *Cogitationes Privatae* semblent prendre pour objet les rapports visible/invisible, et par là même, la question du signe. Soient les fameux rêves : ne requièrent-ils pas fondamentalement

---

22 D'où nos réserves sur OC, 1, 649, n. 273, sur PUF (2013), 77, n. 44, et donc aussi sur le rapprochement de ce passage avec la *note 12* de *Cartesius* (AT XI, 650 = *Étude du bon sens*, in PUF (2013), 128–129).

23 Les développements qui suivent appelleraient une confrontation serrée avec les concepts aristotéliciens de *signe* (σημεῖον) et d'*indice* (τεκμήριον) que les dimensions de cette étude ne nous permettent pas de mener (voir *Premiers analytiques*, II, 27, sur l'enthymème).

24 *Ep*. 120, 5; sur le miracle comme signe, *De Doctrina christiana*, 2, 4. Voir l'analyse de P. Beauchamp : « Pour la foi, chaque miracle signifie plus qu'il ne montre. […] Les m[iracles] sont une pédagogie risquée, un risque inévitable » (in J.-Y. Lacoste, éd., *Dictionnaire critique de théologie*, *op. cit.*, *s.v.* « Miracle », p. 739b).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

une interprétation, interprétation dont Descartes sera l'artisan aussi bien que le destinataire? Au surplus, le *mirabile* de la maturité, défini par l'art. 153 des *Passions de l'âme*, ne sera-t-il pas justement défini comme ce qui met l'esprit en branle? Autrement dit comme ce qui exige un *mouvement de dépassement du donné* en direction de ce qu'il y a à en comprendre? Non point ce qui sidère, hypnotise ou fige la pensée[25], mais au contraire la provoque, lui donne le coup d'envoi. Et si la *res extensa* se prête si peu à l'admiration, n'est-ce pas parce qu'elle n'offre rien à comprendre qui ne soit déjà tout disponible en son immanence? La critique cartésienne de l'admiration s'appuiera sur le refus de dépassement du monde conçu comme *res extensa* sans reste, corrélatif de la réduction de l'espace à de l'étendue géométrisée.[26]

Il est alors possible de proposer une hypothèse de reconstitution rendant compte de la continuité du texte : 1/ d'abord : puisque Dieu est pure intelligence, il *ne* parle littéralement *pas*; il faut donc interpréter la Bible symboliquement (§ 21); *oui, mais* 2/ notre intelligence finie résiste devant trois *mirabilia* (§ 22), puisque le *mirabile* met en question notre aptitude à comprendre la création de Dieu, donc le rapport de notre intelligence avec l'*intelligentia pura* de Dieu. À l'horizon se profile donc l'équivocité du concept d'*intelligentia*, que met en crise le *mirabile* en tant qu'il demeure pour l'esprit fini une question sans réponse. Descartes réactiverait ainsi le lien parfaitement scripturaire entre le *mirabile* et l'incompréhensibilité divine : « …*qui facit magna et* inscrutabilia, *et* mirabilia *absque numero* » (*Job*, 5, 9), ou : « *Qui facit magna, et* incomprehensibilia, *et* mirabilia… » (*Job*, 9, 10); ou encore : « *Multa fecisti tu, Domine Deus meus, mirabilia tua; et cogitationibus tuis non est qui similis sit tibi* » (*Ps*. 39, 6).

D'une telle reconstitution, suivent une hypothèse et une question. L'hypothèse : que la séquence des *tria mirabilia* appartienne bien aux *Olympica*, pour autant que l'unité des *Olympica* se laisse opérer sous la juridiction du concept d'interprétation (passage du rêve à son sens, des choses sensibles aux choses naturelles, des actions des animaux à leur caractère, etc.), lui-même défini comme mise en

---

[25] Comme ce sera le cas chez Spinoza, *Ethica*, III, Affect. Def., *Def*. 4 et *explicatio*.

[26] S'agissant des ouvrages de la nature, Descartes refusera toute admiration (voir déjà *Météores*, AT VI, 231), alors qu'il y a une admiration liée à la puissance du Dieu créateur (*à Chanut*, 1er fév. 47, AT V 608–609). Sur ce point, le chap. II de F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, reste excellent (voir notamment p. 42). Voir également la position précise du *Discours*, AT VI, 45, 16 *sqq*. : « on peut croire, sans faire tort au miracle de la création… ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

rapport du donné à ce qui le dépasse. D'où la question : si la création *ex nihilo*, le libre arbitre et l'Incarnation sont les éléments d'un langage encore obscur, si leur qualité de *mirabilia* en fait des objets pour une herméneutique, quel sens y a-t-il à y découvrir?

3. « Pilleries » ?

Cette seconde question construite, il nous faut en ouvrir une troisième et interroger la très frappante solidarité des trois *mirabilia* en une seule et unique formule : cette dernière ne consiste-t-elle qu'en l'accolement purement « graphique » de trois *mirabilia* demeurant en eux-mêmes distincts? ou au contraire, cet accolement leur confère-t-il une unité indivisible? L'attention doit à présent se porter sur la *forme* de la citation – non seulement sur la parenté conceptuelle des trois *mirabilia*, mais sur leur solidarité formelle au sein d'*un* énoncé.

L'historien de la philosophie serait heureux s'il pouvait pour répondre à cette question repérer ici un antécédent clair de cette formule. Deux faits invitent à l'espérer. 1/ D'abord la singularité de la formule, qui se marque à trois traits. – *(i)* Le resserrement du nombre de *mirabilia* qui contraste avec leur multiplication dans la Bible, chez Augustin ou à la Renaissance. – La Bible : Dieu n'a-t-il pas accompli une infinité de *mirabilia*, comme l'énonce Job (*Job*, 9, 10)[27]?; Augustin lui-même, recensant par exemple le « cas du diamant, inaltérable, sinon par le sang d'un bouc, ou encore celui de la chaux vive qui s'échauffe alors qu'on l'éteint, ou telle source qui rallume les torches éteintes (ib. 21, 5) ou le cas de la chair de pan, imputrescible […] (21, 4) […], ne fait qu'adopter la conception que les Anciens avaient de la Nature et dans laquelle les ›mirabilia‹, inlassablement recopiés dans des catalogues ou des recueils, occupaient une place prééminente. »[28] Par comparaison, Descartes opère une réduction drastique du nombre de *mirabilia*. – *(ii)* Le second trait tient à ce que les *mirabilia* pour Descartes *ont été* accomplis (au passé) et ne sont plus en toute rigueur en voie d'accomplissement (au présent) : la remarque de Descartes ne

[27] Voir aussi toutes les occurrences de l'expression « omnia mirabilia » (*I Paralipomenon*, 16, 9; *Tobiae*, 12, 20 et 22; *Ps*. 9, 2; *Ps*. 104, 2; *Ecclesiasticus*, 42, 17), ou « universa mirabilia tua » (*Ps*. 25, 7), et surtout : « Multa fecisti tu, Domine Deus meus, mirabilia tua » (*Ps*. 39, 6).

[28] J.-M. Roessli, art. cit. 28.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

porte pas sur d'innombrables *mirabilia* accomplis continûment, mais sur trois miracles *déjà* accomplis. Là encore il se démarque de la Bible : « Tu es Deus qui *facis* mirabilia » (*Ps*. 76, 15, même si « … *fecit* mirabilia in terra Ægypti… », *Ps*. 77, 12)[29]. – *(iii)* Enfin Descartes n'attribue ici les *mirabilia* qu'au Père et non au Fils, puisque l'*homo-Deus* est en lui-même le produit *mirabilis* de l'action divine[30]. Descartes va ici contre Augustin, qui, s'inspirant de *Ps*. 71, 18 selon lequel Dieu seul fait des *mirabilia*, appliquait le concept à l'action du Fils : « *an quidquam est inter mirabilia mirabilius quam resuscitare et vivificare mortuos* »?[31] En somme la formule cartésienne (par la réduction du nombre des *mirabilia*, par leur achèvement et par leur attribution au Père), est trop nettement caractérisée pour ne pas suggérer la possibilité d'une anticipation par quelque prédécesseur. 2/ Ce soupçon s'accroît de celui qui pèse sur le caractère fondamentalement original de nombre de ces notes de jeunesse. Deux exégètes au moins ont eu raison d'attirer notre attention sur ce point. – Sirven d'abord, à qui on doit quelques hypothèses remarquables sur les origines de nombres de ces textes de jeunesse de Descartes[32] : commentant la séparation de la lumière et des ténèbres, Descartes suivrait en fait de près la *Biblia sacra cum glossa ordinaria* de Douai, 1617, laquelle reprend Augustin, *De genesi contra Manicheos*, I, 15 (PL XXXIV, col. 180), qui aligne les mêmes thèmes : séparation ténèbres/lumières et le fait que Dieu ne parle pas. De ce repérage à nos yeux décisif, il faut conclure que le registre de 1619 était sans doute un cahier de notes dont certaines étaient inspirées de lectures en cours. – Le même soupçon s'impose s'agissant des notes éditées par AT sous le titre « Cartesius » : « *notes de Descartes*, notes qu'il a conçues ou notes qu'il a prises? »[33], se demandait Vincent Carraud, en formulant l'hypothèse que nombre d'entre elles soient, pour parler comme Leibniz, de simples *pilleries* : de fait, la langue et les concepts y paraissent encore d'emprunt, et fort peu cartésiens. En tout état de cause, on ne peut s'interdire de penser que ces textes de jeunesse soient de nature très hétérogène, associant des réflexions

---

[29] Sur *facit*, voir encore par ex. *Ps*. 135, 4 : « Qui facit mirabilia magna solus »; au contraire : « fecisti mirabilia » (*Isaias*, 25, 1).

[30] Cela n'exclut nullement que le Fils soit en droit comme en fait capable lui-même de produire des *mirabilia*.

[31] Saint Augustin, *De trinitate*, 1, 11, cité par J.-M. Roessli, art. cit., col. 29.

[32] J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes*, Paris, Vrin, 1928, p. 145–147.

[33] V. Carraud, « *Cartesius* ou ›les pilleries de Mr. Descartes‹ », *Philosophie*, mai 1985, p. 3–19.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

personnelles à des notes de lecture dont l'originalité n'est ni patente ni établie.

Resterait alors à émettre différentes hypothèses sur l'origine de la formule : « *Tria mirabilia fecit Dominus*… »

1. Selon une première, Descartes alignerait ici « trois dogmes connexes », à savoir la création, le péché originel et l'Incarnation. On n'objectera pas que le péché originel est remplacé par le libre arbitre, puisque péché originel en constitue la « conséquence négative »[34], ce que Descartes reconnaîtra explicitement en reconduisant le péché au mauvais usage de la volonté[35]. Cette hypothèse a la faiblesse de ne s'enrichir, du moins immédiatement, d'aucun hypotexte assignable. Comparable à elle serait encore l'hypothèse, spéculativement très féconde, selon laquelle Descartes alignerait ici les trois objets de la *metaphysica specialis* : le monde, avec la création; l'âme, avec le libre arbitre; et Dieu, avec l'Incarnation.
2. Il serait encore possible, naturellement, de suggérer que cette formule provienne, comme les § 20 et 21, de la Bible de Douai ou des textes de saint Augustin dont la Glose s'inspirait : après vérification, nous croyons pouvoir dire qu'il n'en est rien. Le premier volume de la Bible de Douai n'évoque nullement le libre arbitre et encore moins l'incarnation divine. Donc si Descartes l'avait feuilleté ou s'il l'avait eu sous les yeux, jamais il ne serait tombé sur cette triade.[36] À tout le moins pourrions-nous dire que Descartes a ici laissé de côté son texte-source, la Glose, pour laisser sa réflexion suivre son propre cours ou vaquer à d'autres lectures.
3. Selon une autre hypothèse, Descartes serait ici marqué par les textes de Bérulle, toujours soucieux, pour fixer le cœur de la doctrine chrétienne, de formules frappantes aux rythmes ternaires. On songe à l'ouverture du *Sixième Discours de l'état*

---

[34] PUF (2013), 72, n. 26.

[35] AT VII, 58, 24–25 : « …atque ita et fallor et pecco », formulation inchangée malgré l'ajout, à la demande d'Arnauld, de la parenthèse de la *Synopsis*, AT VII, 15, 6–12.

[36] Il ne faut pas méconnaître l'effet de pareilles contingences en histoire de la philosophie : n'a-t-on pas établi avec vraisemblance que si les citations d'Épictète, dans l'*Entretien avec Monsieur de Sacy*, sont empruntées d'abord au *Manuel* puis aux *Entretiens*, c'est parce que l'édition de Jean Goulu, sur laquelle travaillait Pascal, faisait figurer le *Manuel* avant les *Propos*?

https://doi.org/10.5771/9783495999769

et des grandeurs de Jésus : « Il y a trois mystères, qui servent d'exercice et de d'objet principal à notre foi […]. Le premier est le mystère de la très sainte Trinité […]. Le second est celui de l'Incarnation […]. Le troisième est l'Eucharistie »[37]. Mais deux faits doivent nous retenir de replier les *mirabilia* cartésiens sur une quelconque « influence bérullienne ». D'abord les *Discours* de Bérulle sont plus tardifs, puisqu'ils datent de 1623; ils ne peuvent donc avoir directement alimenté ces textes dont 1623 est le *terminus ad quem*; inutile même d'invoquer une quelconque *ambiance* bérullienne, puisque l'Allemagne du sud semble ne pas en avoir été touchée. Ensuite et surtout, les « mystères » de Bérulle sont intégralement liés à la personne du Christ, conformément à un christocentrisme de plus en plus appuyé, comme le reconnaît Bérulle dans le *sommaire* de l'article 3 : « Tous ces mystères regardent Jésus-Christ; la Trinité, comme Fils de Dieu; l'Incarnation, comme père du siècle à venir; et l'Eucharistie comme époux »[38]. Trinité, Incarnation et Eucharistie ont rapport à la personne du Christ, alors que le *Deus-homo* n'est que l'un des trois *mirabilia*. Enfin, quand il parle explicitement de *merveilles*, Bérulle n'en évoque que deux, la première étant l'image de l'autre : « La plus grande merveille de la nature est l'homme, et la plus grande merveille de la grâce est l'Homme-Dieu. Dieu faisant l'homme en la création, faisait comme un prélude de l'Homme-Dieu et du mystère de l'Incarnation »[39]. Non seulement Bérulle s'abstient de toute réflexion sur la liberté humaine[40], mais il ordonne une merveille à l'autre.

4. Autre origine : nous lisons chez le moine cistersien Adam de Perseigne (1145–1221), Sermo III, De partu B. Virginis (Migne 0725D) : « *Inter omnia mirabilia quae artifex sapientia fecit, tria sunt singulariter mirabilia, et mirabiliter singularia, quae et superius ex aliqua parte tetigimus, scilicet quod mater et virgo, Verbum infans, Deus homo. Haec sunt nova, quia inaudita sunt; et mirabilia, quia naturam excedentia*. » Descartes a-t-il pris

---

[37] Bérulle, *Disc. VI*, art. I, éd. Migne, 1856, c. 245. Le sommaire donne : « Il y a trois principaux mystères, qui sont l'objet de notre foi, la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie » (*ibid*., c. 214); cf. aussi *Disc. VII*, 3; X, 3.

[38] Bérulle, éd. Migne, c. 214.

[39] *Disc. XI*, 7, sommaire, c. 351.

[40] Remarquons que l'édition Migne ne porte à l'*Index* ni le mot de « liberté » ni celui d'« arbitre ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

connaissance de ce traité? Il serait tout à fait hasardeux de le soutenir. Au reste, il s'agit moins ici des trois *mirabilia* effectués par Dieu, que de trois *mirabilia* qui, *entre tous*, demandent à être considérés singulièrement.

5. Dernière hypothèse – à nos yeux la plus probable : que la formule de Descartes ne soit pas sans lien avec une formule qui se trouve en tête d'un ouvrage rosi-crucien dû à Heinrich Madathanus, l'*Aureum Seculum Redivivum* : « *Tria sunt mirabilia : Deus et homo, mater et virgo, Trinus et unus* ». Heinrich Madathanus, pseudonyme pour Hadrien Mynsicht (1603–1638), avait acquis une certaine notoriété chez les Rose-Croix et même au-delà, puisque Guy Patin cite ses textes médicaux dans sa *lettre à Spon* du 12 août 1650; son traité, tantôt daté de 1618, de 1621 ou de 1623, circulait en traduction allemande dès 1621 et sera repris en 1625 au sein de la compilation réalisée par Grasshoff (Grasseus, 15..-1623) et intitulée *Dyas Chymica Tripartita*, dont il formera la deuxième partie (p. 67–87), après le *Traité d'Or sur la pierre des philosophes*. C'est à ce traité allégorique (dans lequel le héros est convié par le roi Salomon à choisir la meilleure de ses filles) qu'est empruntée la devise qui coiffe la porte alchimique de la Villa Palombra, Piazza Vittorio : au-dessus du cadre de la porte, un hexagramme contient une croix posée sur un cercle dans lequel il est inscrit : « *Centrum in Trigono centro* – Le centre est dans le triangle du centre », et cette composition est entourée par la maxime : « Tria sunt mirabilia Deus et homo mater et virgo trinus et unus – Trois sont les merveilles : Dieu et homme, mère et vierge, Trine et Un ». – Comment comprendre alors le rapport de Descartes à cet auteur? Une chose est sûre : s'il reprend la forme de Mynsicht[41], il lui associe un contenu différent et substitue aux *mirabilia* de l'alchimiste les siens propres. On mesure là la prudence que doit montrer l'exégète devant une similitude entre Descartes et les Rose-Croix : toute similitude peut se doubler d'une plus grande dissimilitude (s'il est permis d'ainsi détourner une célèbre formule conciliaire…) et la proximité doit inviter à mesurer l'écart. Non seulement Descartes *n'a pas* été Rose-Croix

[41] Remarquons également que le triangle, seule figure à admettre à la fois un cercle inscrit (tangent aux trois côté) et un cercle circonscrit (passant par les trois sommets), est appelé *Divinitas hieroglyphicon* en X, 229, 12–13. H. Gouhier inscrit sur ce point Descartes dans lignée de Boèce, PPD, 100, n. 64.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

(est-il encore besoin de l'affirmer?), mais l'emprunt d'une forme à la littérature rosi-crucienne acquiert précisément un sens exactement *anti*-rosi-crucien puisque Descartes récrit *à sa manière* un blason trouvé sur telle publication rosi-crucienne. Cette réécriture ne témoigne donc d'aucune sympathie particulière pour les Rose-Croix. Au surplus, cette devise figurait en tête du livre de Madathanus, et Descartes est de ceux qui pensent que le sens d'un livre s'épuise dans quelques pages et quelques figures : « *Plerique libri, paucis lineis lectis figurisque inspectis, toti innotescunt; reliqua chartae implendae adjecta sunt* – La plupart des livres, quand on en a lu quelques lignes et regardé quelques figures, sont connus tout entiers; le reste n'est ajouté que pour remplir le papier » (AT X, 214, 6–8)[42]. Rien n'interdit d'interpréter les *figurae* comme les illustrations du *frontispicium*, lesquelles ne purent échapper à un Descartes qui « ne crut pas devoir s'en rapporter à tous [l]es écrits », qui pullulaient tant en latin qu'en allemand « en faveur de ces Rose-Croix »[43]. Ainsi Descartes aurait-il réécrit, à sa façon, la phrase de Mynsicht : notre formule aurait ainsi la valeur d'une *exercitatio* rhétorique ou d'une correction de la formule rosi-crucienne. Au reste, pareil scénario confirmerait l'hypothèse d'une autre réécriture, à savoir la rédaction des *songes* sur le modèle des *Noces chimiques de Christian Rosencreutz* de Johann Valentin Andreae (1616) et du *Raptus philosophicus* de Rhodophilus Staurophorus [Friedrich Grick] (1619) – hypothèse construite par simple rapprochement des textes par Paul Arnold avant d'être sagement pondérée par Fernand Hallyn et Édouard Mehl[44]. En somme, soit qu'il écrivît ses propres songes à la manière d'un autre, soit qu'il réécrivît les formules des autres à sa manière propre, le jeune Descartes n'a pas dédaigné la dimension d'*exercitatio* présente dans le travail de réécriture[45], et notre formule pourrait bien parfaitement l'illustrer.

---

42 PUF (2013), 62–63.

43 Baillet, I, p. 90–01/AT X, 196–197/PUF (2013), 133.

44 Cf. P. Arnold, *Histoire des Rose-Croix et les Origines de la Franc-Maçonnerie*, Paris, Mercure de France, 1952, discuté par F. Hallyn, « Une ›feintise‹ » in F. Hallyn, éd., *Les* Olympiques *de Descartes*, Genève, Droz, 1995 (notamment p. 104 : « L'empreinte rosi-crucienne paraît donc possible, mais non exclusive, dans les *Olympica* ») et É. Mehl, *Descartes en Allemagne*, Paris, PUS, 2001, 2019[2], p. 117 *sqq*.

45 Autres exemples, cf. É. Mehl, *Descartes et la fabrique du monde*, Paris, PUF, 2019, p. 37.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Troisième conclusion donc : si, dans les années 1619–23, l'association de trois *mirabilia* est un *topos* relativement partagé[46], la triade suggérant la Trinité ou un hypotexte pythagorico-aristotélicien[47], tout invite à penser que notre formule constitue la réécriture d'une formule de Mynsicht. Mais précisément le caractère rhétorique du blason nous offre la matière d'une question. En effet, tant les *mirabilia* de Mynsicht que ceux d'Adam de Perseigne étaient toujours bâtis sur une *contradiction* : la maternité et la virginité (*mater et virgo*), la parole et le silence de l'enfant (*verbum infans*), la divinité et l'humanité (*Deus homo*), la trinité et l'unité (*trinus et unus*) – en sorte que le *mirabile* consiste en une contradiction interne, dont la nature divine triomphe. Mais alors, doit-on admettre que le *mirabile* cartésien, s'il ne se présente pas explicitement sous cette forme, en adopte sur le fond la structure de contradiction surmontée? Dans cette hypothèse, quelles seraient les contradictions à l'œuvre?

4. Quelques réponses

Arrivés en ce point, nous devrons faire face à trois questions issues de trois analyses :

1. De l'analyse du concept de *mirabile*, nous demandions : le libre arbitre acquiert-il un statut théologique? (§ 1);
2. De la réinsertion de la formule dans la continuité discursive de l'écrit cartésien, nous demandions : quelle herméneutique les *mirabilia* requièrent-ils? (§ 2);
3. De la situation de la formule dans le contexte rhétorique des années 1619–1623, nous nous demandions : quelle contradiction formelle ces trois *mirabilia* déploient-ils? (§ 3)

Commençons par la dernière question : quelles contradictions la formule cartésienne déploie-t-elle? Il faut ici égrener les *mirabilia*. – Soit le *mirabile* « *res ex nihilo* ». Quel est l'objet précis qui suscite l'admiration? Geneviève Rodis-Lewis avait suggéré que ce fût « que

[46] Il n'y a d'ailleurs pas jusqu'à Comenius dont l'*Unum Necessarium*, à la fin du siècle (1668), ne se développe suivant la considération de la création, de la liberté et de l'Incarnation, sans néanmoins que ces trois *mirabilia* soient alignés en une formule.
[47] Voir le *Proemium* du *De coelo*, 268a10–15; nous remercions É. Mehl pour cette référence.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Dieu, seul infini absolu, crée hors de lui, à partir de rien, des réalités qui pourront bien se multiplier ou s'accroître indéfiniment, sans jamais atteindre la totale perfection »[48] : étrange analyse en vérité, qui méconnaît ceci que le texte ne fait point porter la contradiction entre l'indéfinité du créé et de l'infinité divine, mais entre le *rien* et le *quelque chose*. En réalité, Descartes semble rencontrer ici la thèse de saint Augustin : Dieu n'a pas seulement créé *ex nihilo*, mais aussi *de nihilo*[49]; la contradiction gît au cœur du concept même de création, surgissement à partir de rien. On n'en conclura pas pour autant que l'admiration se porte sur la toute-puissance de Dieu : certes la création *ex nihilo*, exigeant le surmontement de l'opposition entre le néant et l'être, exige une puissance infinie (acquise depuis les *Sententiae* de Pierre Lombard[50]); mais en toute rigueur la contemplation de cette puissance infinie n'équivaut pas à la contemplation de la création *ex nihilo* en sa dimension intrinsèquement contradictoire. Que ce surmontement mobilise la toute-puissance ne signifie pas que la toute-puissance *comme telle* soit ici objet d'admiration : seule l'est son œuvre, à savoir le passage du rien au tout. Quand la toute-puissance créatrice de Dieu apparaîtra dans les *Meditationes* comme un attribut divin (*Meditatio* III, VII 40, 17–18, puis 12–14) à contempler, admirer et adorer (*intueri, admirari, adorare*, VII 52, 15–16), ce sera au titre de son infinité, comme la substance divine dont elle relèvera. En toute rigueur, l'objet de l'admiration dans notre formule n'est donc pas encore la toute-puissance, mais son œuvre, c'est-à-dire le passage du néant à l'être qu'elle effectue. – Il en va de même pour la liberté : on ne saurait ici admirer sa supposée infinité – *supposée* seulement, car nous ne croyons pas que la liberté humaine soit pour Descartes en toute rigueur infinie[51]; ce qui est admirable, c'est ou bien qu'une *telle* liberté soit remise à un *arbitre*, c'est-à-dire à l'homme, ou bien que notre liberté s'accompagne de notre dépendance envers Dieu[52]. – Enfin, s'agissant du Dieu-homme, la contradiction est encore plus

---

48 G. Rodis-Lewis, « Le premier registre », in *Le développement*, *op. cit.*, p. 59.

49 Saint Augustin, *Confessiones*, XIII, xxxiii, 48 : « de nihilo a te, non de te facta sunt… » (BA 14, p. 516–517), et déjà XII, vii, 7.

50 Voir Pierre Lombard, *Sentences*, I, dist. 43, et O. Boulnois, éd., *La puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994, p. 84, n. 28.

51 Sur ce point, voir notre *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris, PUF, 2017, chap. V.

52 Cf. *à Élisabeth*, 3 novembre 1645 : « en ne pensant qu'à nous-mêmes, nous ne pouvons ne le [l'arbitre] pas estimer indépendant; mais lorsque nous pensons à la

https://doi.org/10.5771/9783495999769

claire : le *mirabile* n'est pas l'infinité de Dieu comme telle, mais l'incarnation, donc la contraction de l'infini dans le fini, l'union des deux natures, humaine et divine dans le Christ depuis le Concile d'Éphèse[53]. Par contraste, les *Meditationes* appuieront l'admiration dans la seule idée d'un Dieu *infini*, et non sur la contraction de l'infini dans le fini, la « finitisation » de l'infinité. L'absence du Christ dans les *Meditationes* va dès lors de pair avec le transfert de l'admiration depuis la contraction infini/fini à la seule infinité divine[54]. – Ainsi s'agit-il, dans les trois *mirabilia*, de surmonter la disproportion entre le fini et l'infini[55] : la création opère le passage du néant à l'être, le libre arbitre met une propriété infinie dans un sujet fini, et l'Incarnation consiste dans l'assomption de la finitude humaine par le Dieu infini. Dans les trois cas, l'infini se « finitise », et c'est à proprement parler le caractère contradictoire d'une telle finitisation qui suscite l'admiration. *L'admiration ici en jeu ne joue pas devant l'infini, mais précisément devant le rapport fini/infini et le surmontement de la contradiction*[56].

---

puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons ne pas croire que toutes choses dépendent de lui ».

53 V. Carraud et G. Olivo rappellent que « Le syntagme *homo-Deus* se trouve, pour la première fois semble-t-il, dans le *De civitate Dei*, XI, ii, (BA 35, 36) » (PUF (2013), 72, n. 29).

54 Sur les rapports entre le Dieu infini des *Meditationes* et le Dieu incarné, donc entre la raison naturelle et la grâce, voir *à Mersenne*, mars 1642 : « je n'ai rien dit touchant la connaissance de Dieu, que tous les théologiens ne disent aussi. Mais il faut remarquer que ce qui se connaît par raison naturelle, comme qu'il est tout bon, tout puissant, tout véritable etc., peut bien servir à préparer les infidèles à recevoir la foi, mais non pas suffire pour leur faire gagner le Ciel; car, pour cela, il faut croire en Jésus-Christ… » (III 544, 17–24).

55 Voir G. Rodis-Lewis : « En ces trois *mirabilia*, il [Descartes] pressent peut-être confusément la rencontre du fini et de l'infini » (« Le premier registre de Descartes » [1991], in *Le développement*, *op. cit.*, p. 59).

56 Voir déjà G. Rodis-Lewis, « Les aspects religieux des *Olympica* », in *Le développement*, *op. cit.*, p. 138–139; même analyse chez N. Grimaldi ou J.-L. Marion. On songe à l'interrogation d'E. Levinas sur « la venue ou la descente ou la contraction de l'infini dans une pensée *finie* » « Sur l'idée d'infini en nous » in *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, repr. au Livre de Poche, p. 228. Il est significatif que J.-L. Marion, citant Levinas, remplace « contraction » par « contradiction » (« Descartes et l'horizon de la finitude » in B. Bourgeois et J. Havet, éd., *L'esprit cartésien*, Paris, Vrin, 2000, p. 54) – *lapsus* qui indique en creux le caractère contradictoire d'une telle contraction. Reste que l'*idea infiniti* vue comme *innata* n'est pas ici portée au registre des *mirabilia* : le libre arbitre en serait-il la préfiguration?

https://doi.org/10.5771/9783495999769

C'est là un point d'écart majeur avec la doctrine postérieure, où l'infini suffira à mettre en branle l'admiration[57].

Il est alors permis de remonter à la question de l'avenir de ces *mirabilia* dans l'œuvre de Descartes – en tant qu'ils sont à interpréter et font signe vers une vérité plus haute. On le sait, l'interprétation consiste en une mise en relation entre un sens obvie et un sens caché ou entre une figure et un sens mystique – ou, plus exactement entre un signe et un fait (la perfection de l'action et l'absence de liberté) ou entre deux genres de connaissances (connaissance naturelles et connaissances sensibles). Devant une telle diversité des relations d'interprétation, et sur la voie d'extrapolations tentantes, mais potentiellement insoutenables, il faut savoir tenir la bride; seules quelques indications purement formelles pourront nous épargner une incertitude encore plus grande que celle qu'il nous faut combler. S'agissant de la création, on sait l'ambition de Descartes d'interpréter la *Genèse* – entreprise dont les *Cogitationes privatae* portent déjà la marque, et que Descartes maintient au moins jusqu'en 1641. Interpréter la création *ex nihilo* comme *mirabile* imposera de se tourner vers l'Écriture pour y voir à l'œuvre la toute-puissance divine[58]. S'agissant de l'Incarnation, on trouvera une indication dans son usage par la prédication qu'évoque Descartes dans sa lettre à Chanut du 6 juin 1647 : après avoir suggéré une interprétation de la Genèse qui rende compatible le « *omnia propter ipsum facta sunt* »[59] avec le fait que « les six jours de la Création sont tellement décrits en la Genèse, qu'il semble que l'homme en soit le véritable sujet », Descartes note que les prédicateurs

> disent que chaque homme en particulier est redevable à Jésus-Christ de tout le sang qu'il a répandu en la Croix, tout de même que s'il n'était mort que pour un seul. En quoi ils disent bien la vérité; mais, comme

---

[57] On en trouvera une dernière preuve dans la *scientia mirabilis* : pourquoi cette science est-elle *mirabilis*? Parce qu'elle met la chaîne infinie du savoir à la portée d'un seul esprit, et fini de surcroît : la *scientia* est *mirabilis* pour autant qu'elle joue du rapport entre fini et infini, ou plutôt qu'elle surmonte la disproportion entre fini et infini. Autre paradoxe *mirabile* : le fait que les semences de sagesse sortent avec plus de facilité et de brillant des poètes que des philosophes : « Mirum videri possit… » (*Cog. Priv.*, AT X 217–22, in PUF (2013), 104).

[58] Voir les références quasi-exhaustives dans É. Mehl, *Descartes et la fabrique du monde*, *op.cit.*, § 4; et J.-R. Armogathe, « La vérité des Écritures et la nouvelle physique », in J.-R. Armogathe, éd., *Le grand siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 49–60.

[59] Cf. *Prov.*, XVI, 4; *Jean* I, 3; et là-dessus, D. Moreau, *Deux cartésiens*, p. 201 et J.-L. Marion et V. Carraud, *Liminaire* 2 du *Bulletin cartésien XVIII*, p. 18.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> cela n'empêche pas qu'il n'ait racheté de ce même sang un très grand nombre d'autres hommes, ainsi je ne vois point que le mystère de l'Incarnation, et tous les autres avantages que Dieu a faits à l'homme, empêchent qu'il n'en puisse avoir fait une infinité d'autres très grands à une infinité d'autres créatures (AT V 54, 22–55, 2).

Ici, en un sens proprement spirituel, le mystère de l'Incarnation doit être repris et médité par le fidèle qui en fait une voie d'édification comme un « grand avantage que Dieu fait à l'homme ». S'agissant enfin du libre arbitre, on notera deux points qui en font matière à interprétation. D'abord, que le libre arbitre est *donné*, et en un double sens : parce qu'il est moins un objet de doctrine qu'une vérité *de fait* puisque l'expérience que nous en avons suffit pour en établir la certitude, comme Descartes l'énonce dès la *Meditatio IV* (AT VII, 57, 11) et le répète à Gassendi (AT VII, 377, 19–28), avant de le formuler définitivement dans le résumé de l'article 39 des *Principia I*; et il est donné aussi parce que la liberté a littéralement le caractère d'un *don reçu* par quoi l'être de l'*ego* porte la marque d'une facticité qui renvoie au *fecit Dominus* : « *Nec vero etiam queri possum, quod non satis amplam et perfectam voluntatem, sive arbitrii libertatem, a Deo acceperim* » (*Meditatio IV*, VII 56, 26–29; n.s.). C'est cette dimension de facticité qu'exprime (et c'est le second point) le verset biblique, dont la *Meditatio IV* constitue une méditation : « *illa [sc. libertas] praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo* » (VII 57, 14–15). On comprend que le constat de la liberté facticielle de l'arbitre trouve à s'enrichir d'une citation biblique : il ne s'agit pas de confirmer ou de faire reposer le sentiment de la liberté sur une citation biblique, mais de *faire converger* le sentiment d'une facticité avec un texte biblique offert à la méditation.

Les trois *mirabilia* s'offrent ainsi à Descartes comme matière à une interprétation ou à une extrapolation.[60] Mais alors nous avons fait

---

[60] Il faudrait sans doute faire droit, surtout en contexte allemand, au Prologue de la *Ia Pars* de la *Summa Theologiae* d'Albert le Grand, qui, sur la base du verset de *Ps* 136,6 (pour nous 139,6, ou, dans la LXX, 138,6 : « Mirabilis facta est scientia tua ex me : confortata est, et non potero ad eam ») distingue six manière pour la *scientia sacrarum literarum* d'être *mirabilis*. La première provient du sujet lui-même, à savoir, pour la théologie, que « tota de Deo est » : or Dieu « sic… innotescit in omnibus. In effectibus quidem naturae per vestigium et imaginem, in operibus autem reparationis per similitudinem gratiae, in actibus autem glorificationis sive beatificationis per consummationem gloriae. *Mirabilis* igitur est : et ex hoc altissima et nobilissima et honorabilissima – se fait connaître en chacun ainsi : dans les effets de la nature par vestige et

https://doi.org/10.5771/9783495999769

un pas en direction du dernier problème, qui était le premier : la liberté acquiert-elle ici statut théologique? En vérité, la surinterprétation théologique de la *Meditatio IV*, loin de violenter l'intuition morale de Descartes, lui confère un sens, puisqu'elle en énonce la provenance :

> *Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa præcipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo*. – Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu » (AT VII, 57, 11–15/IX 45).

L'homme est à l'image de Dieu par sa faculté de vouloir; or ce motif est théologiquement surdéterminé, à la fois sur le temps long de la théologie et à l'échelle du seul XVIIe siècle. On le sait, le verset biblique : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (*Gen* I, 26) s'est trouvé sur la longue durée de l'histoire de la théologie interprété suivant deux tendances : une tendance intellectualiste et une tendance volontariste. La première : pour Maïmonide en tête[61] ou

---

image, dans les œuvres de la réparation par similitude de la grâce, dans les actes de glorification, c'est-à-dire de béatification, par accomplissement de la gloire. Elle [cette science] est donc *admirable* : et en vertu de cela, elle est la plus haute, la plus noble et la plus honorable. » Ce texte fait apparaître la triple distinction entre *opus creationis* (la création), *opus reparationis* (le libre arbitre) et *opus glorificationis* (l'homme-Dieu). Ce rapprochement est d'autant plus pertinent que le Prologue s'achève par l'évocation de la dignité de cette science « quod supra est non tantum nos, sed etiam supra Angelicum intellectum posita, quam solus Deus perfecte habet et possidet. Unde Augustinus in libro de Videndo Deum ad Paulinam : ›Scire Deum possumus, comprehendere vero minime.‹ Scire, est suprema mentis nostrae virtute per intellectum tangere. Comprehendere autem, discursus et contactus intellectus est supra terminos rei : quod in infinito fieri non potest et incircumscripto. – qui est située non seulement au-dessus de nous, mais aussi au-dessus de l'intellect angélique, et seul Dieu la détient et la possède parfaitement. D'où vient qu'Augustin écrit, dans son livre *De videndo Deum* : « nous pouvons avoir un savoir de Dieu, mais absolument pas une compréhension. ›Avoir un savoir‹, c'est toucher intellectuellement par la force suprême de notre esprit; dans la compréhension en revanche, le discours et le contact de l'intellect vont au-delà des limites de la chose : ce qui ne peut arriver s'agissant de l'infini et de ce qui est incirconscriptible. » : ainsi Albert le Grand met-il déjà en œuvre la distinction entre *intelligere* et *comprehendere* issue d'Augustin et que reprendra Descartes dans la *Meditatio III* et les *Iae Responsiones* (voir notre *Descartes, la métaphysique et l'infini*, *op. cit.*, § 25–27). Nous remercions E. Mehl d'avoir attiré notre attention sur ce texte.

[61] Maïmonide, *Guide des Egarés*, I, 1, trad. fr. de S. Munk (1856), rééd. de R. Lévy, Paris, Verdier, 2012, p. 85 : « Par les mots : ›Faisons un homme à notre image‹, on

https://doi.org/10.5771/9783495999769

encore Thomas d'Aquin[62], et au XVIIe siècle aussi Malebranche[63] ou Leibniz[64], l'homme est à l'image de Dieu car il peut connaître comme Dieu connaît : c'est par la connaissance que l'homme ressemble à Dieu. Pour d'autres – saint Bernard de Clairvaux[65] ou Nicolas de Cues[66], et même, malgré d'importantes nuances, chez Kant[67] –, l'homme est à l'image de Dieu par sa volonté, car il peut vouloir comme Dieu veut. Entre l'interprétation volontariste et l'interprétation intellectualiste, Descartes a choisi : la thèse de la création des vérités éternelles contient la connaissance de l'*ego* dans l'horizon de la finitude, et interdit la voie intellectualiste. – S'agit-il à présent du seul XVIIe siècle? Il foisonne d'interprétations de l'homme comme *capax Dei* ou *plein de Dieu*, interprétations plus ou moins mystiques, et qui vont jusqu'à la querelle du pur amour en fin de siècle. Ces interprétations, qui s'inaugurent par l'arrivée de la mystique du Nord en France *via* Benoist de Canfield puis l'École française de spiritualité, et se repèrent même chez François de Sales et Gibieuf posent toujours la volonté comme *tendant* vers Dieu et ne trouvant son contentement qu'une fois pleine de Dieu, suivant le motif augustinien de la *capacitas Dei*. Or on ne trouvera rien de tel chez Descartes : que la volonté humaine soit sans limite ne signifie pas que la volonté ne soit satisfaite que de Dieu ou qu'elle demande à être pleine de Dieu. On en voudra pour preuve l'absence chez lui de tout concept d'*inquiétude*, qui révélerait l'inadéquation de la volonté humaine à son objet propre. Le fait est que la volonté humaine n'a pas à proprement parler d'objet propre : elle est illimitée non parce qu'elle veut l'illimité ou l'infini (Dieu) mais parce

---

aurait donc voulu parler de la forme spécifique, c'est-à-dire de la compréhension intellectuelle. »

62 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia p., q. 93.

63 Malebranche, *Recherche de la vérité*, *OC* I 456 : « C'est par cette dépendance, par ce rapport, par cette union de notre esprit au Verbe de Dieu, et de notre volonté à son amour, que nous sommes faits à l'image et à la ressemblance de Dieu… ».

64 Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 39 : « les seuls esprits sont faits à son image, et quasi de sa race ou comme enfants de sa maison […] : un esprit vaut tout un monde, puisqu'il ne l'exprime pas seulement, mais le connaît aussi… ».

65 Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio*, VI, 19 : « libertate arbitrii, in qua ad imagine mutique ipsius qui creavit, est condita <volontas>. ».

66 Nicolas de Cues, *De visione Dei*, IV : « haec vis, quam a te habeo, in qua virtutis omnipotentate tuae vivam imaginem teneo, est liberta voluntas. ».

67 Voir le renversement de priorité chez Kant entre le Christ et la loi morale, puisque la loi morale est le « seul original, qui se trouve dans la raison » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, Ak IV 409).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

qu'elle peut tout vouloir – tout et n'importe quoi. On voit bien, à cette deuxième échelle, ce qui singularise la position cartésienne : l'abandon de tout le motif médiéval de l'*objectum proprium voluntatis*.[68] À n'en pas douter, la liberté cartésienne ne pourra prendre son sens pour l'historien que par l'examen à différentes échelles temporelles du motif de l'*Imago Dei*, c'est-à-dire d'un *mirabile* rendu à sa provenance théologique.

Coup d'envoi de la philosophie de Descartes, cette formule pourrait à présent être, pour un historien du cartésianisme, le coup d'envoi de nouveaux chantiers. Programme pour lui, programme pour nous.

[68] Sur ce point, voir L. Renault, *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2000, chap. II.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Zuo Huang

D'une *scientia penitus nova* à la *scientia mirabilis* : sens, enjeux et difficultés philosophiques d'un déplacement lexical[1]

Abstract
From the *scientia penitus nova* that he projected in March 1619 to the *scientia mirabilis* that he discovered in November 1619, Descartes made a spectacular leap. We will try to prove and measure this by comparing the texts of the *Olympica*, as well as the contemporary fragments – in particular the *Cogitationes privatae* and the *Studium bonae mentis* –, the *Regulae ad directionem ingenii*, and the *Discours de la méthode*. In this perspective, we will first return to the textual and biographical context in which the idea of *scientia mirabilis* emerges. We will then discuss the relationship of this idea with the *Olympica*, and finally clarify its meaning and its conceptual issues by underlining in particular the way in which the universal science (*scientia mirabilis*) exceeds the domain of mathematics.

De cette *scientia penitus nova* qu'il projette en mars 1619 à la *scientia mirabilis* qu'il découvre en novembre 1619, c'est un saut spectaculaire qu'accomplit Descartes. Nous essayons ici de le prouver et de le mesurer en comparant les textes des *Olympica*, ainsi que des fragments contemporains – en particulier les *Cogitationes privatae* et le *Studium bonae mentis* –, les *Regulae ad directionem ingenii*, et le *Discours de*

[1] Je souhaite remercier MM. les professeurs Vincent Carraud et Walter Schweidler pour l'organisation de ce colloque, ainsi que le professeur Jean-Luc Marion, qui m'a introduit dans la grande famille des études cartésiennes. Je remercie également le professeur Jean-Robert Armogathe, pour ses conseils si riches et amicaux pour ma communication, ainsi que le professeur Édouard Mehl, Renée Ajzenberg, Yoen Qian-Laurent, Laurence Dupas-Gelin, Henrik Siegler.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

la méthode[2]. Dans cette perspective, nous reviendrons d'abord sur le contexte textuel et biographique dans lequel émerge l'idée de *scientia mirabilis*. Nous aborderons ensuite le rapport de cette idée avec les *Olympica*, pour clarifier dans un dernier temps sa signification et ses enjeux conceptuels en soulignant notamment la façon dont la science universelle (*scientia mirabilis*) excède le domaine des mathématiques.

1. Les deux *scientiae* et la vocation d'inventer

Dans sa *Vie de Monsieur Descartes*, Baillet signale en effet un texte en forme de discours intitulé *Olympica*, portant en exergue ces termes latins « *X. Novembris 1619. Cum plenus forem Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem etc.* » (B I, 51), et à la marge une remarque de la même main : « *xi. Novembris 1620*[3]. *Coepi intelligere fundamentum Inventi mirabilis* » (B I, 51).

La traduction française transforme « *reperirem* », imparfait, en passé-composé, « *avoir trouvé* » (B I, 81). Gilson a évoqué cette erreur en proposant de traduire plutôt l'ensemble de la séquence « *cum* […] *reperirem* » : « j'étais en train de découvrir »[4]. Cette traduction présente le mérite d'accentuer la proximité et la différence entre les deux annotations cartésiennes – « *cum...mirabilis scientiae fundamenta reperirem* – j'étais en train de découvrir les fondements d'un science admirable » et « *coepi intelligere fundamentum Inventi mirabilis* – j'ai commencé à comprendre le fondement de l'invention admirable » –, et offre une interprétation à la remarque à la marge « dont M. Clerselier ni les autres cartésiens n'ont encore pu nous donner l'explication » (B I, 51). La *scientia mirabilis* se présente doublement dans la durée : l'idée d'une

[2] Nous nous référerons pour ce faire en particulier à l'édition *Étude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616–1631)* proposée par V. Carraud et G. Olivo, PUF, 2013, notée *infra* PUF (2013); à l'ouvrage de J.-L. Marion, *René Descartes. Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, Nijhoff, 1977, noté *infra* Marion (1977); ainsi qu'au commentaire de E. Gilson, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, éd. 1987, noté *infra* Gilson, DM; et enfin au livre de H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1979, noté PPD.

[3] Dans l'*Inventaire* de ce que Descartes a laissé à sa mort à Stockholm, il n'y pas de l'année « 1620 », qui est ajoutée par Baillet.

[4] Gilson, DM, 158.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

scientia mirabilis n'est pas née cette fameuse nuit du 10–11 novembre[5], de même l'invention de cette idée n'est pas non plus « acquise »[6] ce jour-là.

Selon le récit de Baillet, l'invention cartésienne de cette idée a évidemment un rapport avec l'« enthousiasme » souligné à maintes reprises dans les *Olympica*. Gouhier a formulé ce rapport comme tel : « l' »enthousiasme« est à la fois cause et effet de l'invention ... L'invention naît à la faveur de l'enthousiasme et l'enthousiasme s'accroît à mesure que l'invention prend forme »[7]. Cela justifie en un sens que, comme la progression de « violentes agitations » (B I, 81) à « l'enthousiasme » (B I, 85) a traversé un certain temps, l'invention de cette idée ne s'est formée qu'après des tourbillons d'esprit chez Descartes pendant quelques temps.

Descartes rapporte que l'idée d'inventer est pour lui dès son plus jeune âge une vocation de son esprit : « *Iuvenis, oblatis ingeniosis inventis, quaerebam ipse per me possemne invenire, etiam non lecto auctore : unde paulatim animadverti me certis regulis uti* »[8]. Et Descartes ajoute même que cette « disposition d'esprit »[9] qui caractérise l'action d'inventer « *allicit* – attire »[10], s'accompagne toujours d'une « *summa voluptas* »[11]. Carraud et Olivo précisent qu'elle vient des « années de collège à La Flèche »[12], même si ce n'est qu'après sa rencontre avec Isaac Beeckman, en novembre 1618, que Descartes prend la voie des études scientifiques[13]. Gouhier en conclut que « quelques mois plus tard, les sciences ne sont plus pour lui [Descartes] une espèce d'amusement

---

[5] Comme Gouhier a dit clairement : « au cours de la nuit du 10 au 11 novembre, Descartes n'a rien inventé concernant la »science admirable« ». (PPD, 48).

[6] G. Rodis-Lewis, « Le premier registre de Descartes », *Archives de Philosophie*, 54, 1991/3, 364.

[7] PPD, 52.

[8] *Cog. priv.*, AT X, 214, 1–3. Au début de la *Regula X*, Descartes souligne aussi le rapport étroit entre l'action d'inventer et la genèse de sa méthode (AT X, 403,12 – 404, 4 = Marion, 1977, 34–35).

[9] « *natum esse ingenio* », AT X, 403,12. Gouhier appelle l'action d'inventer « une disposition d'esprit ». Cf. PPD, 22.

[10] AT X, 403, 16.

[11] Ibid., 403, 12–13 (voir déjà *Règle I*, AT X, 361, 3–7).

[12] PUF (2013), 78.

[13] Ainsi qu'il en remercie Beeckman : « c'est vous, en réalité, et vous seul, qui m'avez tiré de mon désœuvrement, qui avez fait revenir à ma mémoire une science presque éteinte et qui avez conduit vers de meilleures occupations un esprit qui s'égarait loin des choses sérieuses » (OC VIII-2, 324).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

mais le but de sa vie; la passion de découvrir, *invenire*, introduit maintenant dans son existence le souci de l'œuvre à accomplir »[14]. Cette invention que Descartes définit dans la lettre du 17 octobre 1630 à Beeckman, par laquelle il rompt leur amitié : « [les choses] que nous pouvons trouver par la seule force de notre esprit, et par la conduite de notre raison » (OC VIII-2, 331), ce qui « seul suscite l'entreprise des *Regulae* »[15], et une vocation toute sa vie durant.

Cette vocation s'exprime d'abord dans le domaine des mathématiques. Dans sa lettre à Beeckman du 26 mars 1619, à côté de l'annonce de l'invention des compas à équerres glissantes – désormais dénommés compas cartésien –, Descartes énonce ses quatre démonstrations tout à fait nouvelles : « j'ai établi (*adinveni* – découvert) en ce court laps de temps, à l'aide de mes compas, quatre démonstrations remarquables et tout à fait neuves (*plane novas*) »[16]. Mais dans la lettre du 23 avril 1619, après le « zèle » (*diligentius*, OC VIII-2, 321 = AT X, 154, 3) du mois de mars, Descartes confie à Beeckman l'épuisement (*exhaustum*, AT X, 163, 17) de son esprit. Gouhier désigne cette période comme étant « la première période de fièvre créatrice » qui se manifeste par le fait que « des découvertes concernant des problèmes particuliers jaillit l'idée d'une généralisation qui fait vibrer l'intelligence »[17] : au lieu de résoudre seulement des problèmes particuliers, Descartes essaie de découvrir une méthode générale pour résoudre tout problème mathématique. On peut donc poser l'hypothèse que Descartes ne veut pas seulement partager avec Beeckman une nouvelle sorte de démonstration, mais une toute nouvelle pensée qu'il reconnaît comme « *scientiam penitus novam* »[18].

Descartes met en valeur cette nouvelle pensée en l'opposant à l'*Ars brevis* de Lulle qui à cette époque, « passait pour un livre permettant de répondre à toute les questions »[19] : Descartes met en doute[20] le fait qu'il puisse aider à l'apprentissage des nouvelles connaissances, ou résoudre les questions rencontrées. Il le rappellera

---

14 PPD, 29.
15 Marion (1977), 93.
16 AT X, 154, 4–6 = OC VIII-2, 321.
17 PPD, 26.
18 AT X, 155, 8.
19 Alquié I, 37, note 4.
20 Cf. Lettre du 29 avril 1619 à Beeckman (AT X, 164–165 = Alquié I, 43), une lettre du 6 mai 1619 de Beeckman à Descartes (AT X, 168) et une lettre plus tard, le 25 décembre 1639 à Mersenne (AT X, 629 = OC VIII-1, 354).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

dans son *Discours* : « comme l'art de Lulle, [sert plutôt] à parler, sans jugement, de celles [choses] qu'on ignore, qu'à les apprendre »[21]; alors que celle-là, « par laquelle on puisse résoudre en général (*generaliter*) tous les problèmes possibles, en n'importe quel genre de quantité, continue ou discontinue » (AT X, 157, 8 = OC VIII-2, 321). Cette opposition se résume pour Gouhier à une différence entre « un art de discourir » et « un art de penser »[22]. D'où l'impression, signalée par Alquié, que Descartes se moque de ce livre *Ars brevis*[23].

Il est probable que Descartes n'a jamais eu cet *Ars brevis* entre les mains[24]. Ce manque attise-t-il son désir de savoir ce que le vieillard de Dordrecht appelle « certaines clés nécessaires pour ouvrir les secrets de cette *Ars* » et que « ni Lulle ni Agrippa n'avaient transmis dans leurs livres » (OC VIII-2, 325)? C'est peut-être ce qui fait dire à Gustave Cohen que : « Lulle est pour lui [Descartes] une hantise et on peut prétendre qu'il lui a donné l'idée de trouver une Méthode unique applicable à toute chose »[25]. Bien que Sirven ne soit pas d'accord : « on ne voit pas trop sur quels textes se fonde M. Cohen pour affirmer que Lulle est pour Descartes « une hantise » »[26]. Sirven propose au contraire l'hypothèse selon laquelle ce sont des idées des Rose-Croix qui auraient amené Descartes à trouver une méthode générale ou une science générale, comme « la recherche de la « panacée », plus que celle de la pierre philosophale, la tâche des Rose-Croix, presque tous médecins »[27]. Tant l'hypothèse de l'attraction du secret de l'Art de Lulle que l'hypothèse de l'influence des Rose-Croix tendent à montrer que

---

21 Cf. *Discours de la méthode*, 17,19–20.

22 Cf. PPD, 28. La distinction entre discourir et penser fait penser à la description de ce savant homme que Descartes a rencontré dans une auberge de Dordrecht : « c'était un vieillard un peu bavard et dont les connaissances, tirées de livres (*libris*), se trouvaient sur le bout des lèvres (*labris*) plus que dans le cerveau » (AT X, 165, 3–6 = Alquié I, 43).

23 Cf. Alquié I, 43, note 2. « Descartes fait sans doute un jeu de mots (*libris*, *labris*) qui, du reste, se retrouve en français (livres, lèvres) ».

24 Cf. la lettre ci-dessus du 29 avril 1619 à Beeckman (AT X, 165, 15–21 = OC VIII-1, 326). Tout au plus en a-t-il « feuilleté distraitement » les *Commentaria* par Agrippa, cf. PPD, 27. Dans la lettre ci-dessus du 6 mai 1619 de Beeckman à Descartes, Beeckman a estimé que Descartes avait eu l'occasion de feuilleter les *Commentaria* d'Agrippa chez lui au cours de l'hiver précédent (AT X, 164).

25 Gustave Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, Champion, 1920, 387.

26 Jacques Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596–1628)*, Albi, 1928, 111.

27 Ibid., 112. À partir du récit de l'histoire des Frères de la Rose-Croix par Cohen. Cf. Gustave Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, op. cit., 387–388.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

l'idée cartésienne d'une science générale ne se forme pas par hasard au cours de l'année 1619.

La passion de découvrir – ou la fièvre créatrice – revient au début de l'hiver 1619–1620 où il est en effet question d'« enthousiasme » « dont il [Descartes] se sentait le cerveau échauffé depuis quelques jours » (B I, 85) avant cette fameuse nuit du 10–11 novembre 1619 : « il tomba dans une espèce d'enthousiasme, qui disposa de telle manière son esprit déjà abattu, qu'il le mit en état de recevoir les impressions des songes et des visions » (B I, 81). C'est de là que survint la science admirable (*scientia mirabilis*).

Quelle est la nature de cette *scientia mirabilis*? Est-elle un avatar naturel de la *scientia penitus nova* évoquée en mars à Beeckman? Ou dépasse-t-elle largement cette *scientia penitus nova* pour devenir une science universelle, voire *la* science elle-même? Revenons au texte de cette fameuse nuit du 10–11 novembre 1619, les *Olympica*, rapporté par Baillet, pour mieux comprendre la nature de cette *scientia mirabilis*.

2. Absence et présence de la *scientia mirabilis* dans les *Olympica*

D'après le récit de Baillet, Descartes n'a pas explicitement mentionné la *scientia mirabilis* dans son interprétation des songes, mais en trois lieux il a parlé de « sciences » : (i) « Il [Descartes] jugea que le *Dictionnaire* ne voulait dire autre chose que toutes les sciences ramassées ensemble; et que le recueil de poésies intitulé *Corpus poetarum*, marquait en particulier et d'une manière plus distincte la philosophie et la sagesse jointes ensemble » (B I, 83–84); (ii) « par la pièce de vers *Est et Non*, qui est le Oui et le Non de Pythagore, il comprenait la vérité et la fausseté dans les connaissances humaines, et les sciences profanes » (B I, 84); (iii) « voyant que l'application de toutes ces choses réussissait si bien à son gré, il fut assez hardi pour se persuader que c'était l'Esprit de Vérité qui avait voulu lui ouvrir les trésors de toutes les sciences par ce songe » (B I, 84). Il faut noter que ces trois fragments ne sont pas strictement ce que Descartes a songé, mais ce qu'il a interprété de ses rêves : le premier fragment se trouve après le récit des trois songes, mais avant le réveil; les deux derniers fragments se trouvent après son réveil, immédiatement après la mention de son réveil : « Là-dessus, doutant s'il rêvait ou s'il

https://doi.org/10.5771/9783495999769

méditait, il se réveilla sans émotion … l'interprétation de son songe sur la même idée » (B I, 84). Autrement dit, puisque Descartes lui-même interprète les trois rêves en suivant la même idée, il nous semble autorisé de considérer ces trois fragments comme un ensemble.

Le *Dictionnaire* et le *Corpus poetarum* se présentent tous deux dans le récit du troisième songe (B I, 82–83). Selon l'interprétation de Descartes, le *Dictionnaire* symbolise l'ensemble de toutes les sciences ramassées que Gilson décrit comme « l'idée de l'unité de la science, qui est la grande découverte cartésienne de l'hiver 1619 »[28]. Mais d'où vient cette idée de l'unité de la science? Descartes lui-même nous en donne une clé dans le *Discours de la méthode* et le récit qu'il y fait de sa retraite en Allemagne : « j'avais tout le loisir de m'entretenir de mes pensées. Entre lesquelles l'une des premières fut que je m'avisai de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé »[29]. Selon le commentaire de Gilson, il semble que cette idée « ait été la plus importante parmi celles qui s'offrirent à lui les premières »[30]. Gouhier souligne le commentaire de Gilson, parce que « cette importance nous fait tout naturellement soupçonner quelque relation avec ce qui s'est passé le jour des résolutions décisives »[31]. Cette pensée signifie en effet que l'édifice de la science, ou de la connaissance, ne peut être que l'œuvre d'un seul esprit[32]. D'une part, et comme nous l'avons déjà indiqué *supra*, dès sa jeunesse Descartes s'est habitué à découvrir par lui-même. Il n'est donc pas étrange d'entendre qu'il se considère qualifié pour découvrir les vérités et construire l'édifice de la science : « je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire »[33]. D'autre part, l'idée de l'unité de la science provient de

---

28 Gilson, DM, 152.

29 *Discours de la méthode*, 11,10–17.

30 Gilson, DM, 157.

31 PPD, 45. Cf. « je pris un jour la résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre » (*Discours de la méthode*, 10, 28–31).

32 Descartes illustre sa thèse par trois analogies (architecte-bâtiment; ingénieur-ville; et législateur-législation), puis par deux autres exemples à propos des opinions (les sciences des livres; l'esprit d'enfants avant d'être hommes), et conclut enfin qu'un esprit seul n'est pas moins capable de vérité. Cf. *Discours de la méthode*, 12, 30–13–1; 16, 21–26.

33 Ibid., 16, 28–29.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

celle de l'unité de l'esprit, lui-même évidemment conduit et dirigé par la raison.

Ainsi que le remarque Gilson, cette idée fondamentale de l'unité de la science – ou du corps des sciences – « que le *Discours* suggère avec modestie plutôt qu'il ne la formule, s'exprime nettement dans les *Regulae*, avec celle de l'unité de l'esprit humain qui la fonde et les conséquences qui en découlent »[34]. Au début de la *Règle I*, Descartes a d'emblée indiqué l'erreur qui consiste à rapporter les sciences aux arts. Pourquoi ? Parce que ce sont deux disciplines radicalement différentes : les sciences « *totae in animi cognitione consistunt* »[35], alors que les arts « *aliquem corporis usum habitumque desiderant* »[36]. Leur différence se concentre sur la nature de leur diversité : la diversité des arts présente une distinction réelle entre les uns et les autres qui fait qu'ils ne sont pas réductibles les uns aux autres. Tandis que la diversité des sciences n'est pas une distinction réelle, car toutes les sciences peuvent s'unir sous une même identité, celle de la nature de l'esprit humain. C'est à partir de cela que Descartes propose l'idée de l'unité du corps des sciences : « […] *cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet* »[37]. Il critique en même temps l'idée scolastique selon laquelle les sciences, comme les arts, se distinguent selon la diversité de leurs objets. C'est ce qui conduit Descartes à juger que les scolastiques ont tort et proposent une doctrine insatisfaisante.

Mais de quelle manière toutes les sciences pourraient-elles s'unifier ? Descartes dit : « *omnes inter se esse connexas* – toutes les sciences sont entre elles si étroitement liées »[38], « *ut unae ex aliis consequantur* – de manière qu'elles s'ensuivent les unes des autres »[39], « *ut longe facilius sit cunctas simul addiscere, quam unicam ab aliis separare* – qu'il est bien plus aisé de les apprendre toutes ensemble, que d'en détacher une des autres »[40]. Fondamentalement, en termes cartésiens, c'est bien sûr l'ordre qui règle la liaison de toutes les sciences. Néanmoins, dans un texte des *Cogitationes privatae*, Descartes utilise le mot concret « *catena* – chaîne » pour signifier cette liaison, celle-ci

---

34 Gilson, DM, 159.
35 Cf. *Regulae*, AT X, 359, 11–12.
36 Ibid., AT X, 359, 12–13.
37 Ibid., 360, 7–9.
38 Ibid., 361, 12–13 = Marion, (1977), 3.
39 Cf. *Cog. priv*. AT X, 204, 11 = PUF, 2013, 63.
40 Cf. *Regulae*, AT X, 361, 13–14 = Marion (1977), 3.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

se joue comme une série mathématique : « *Catenam scientiarum pervidenti, non difficilius videbitur, eas animo retinere, quam seriem numerorum* »[41]. Dans un fragment manuscrit de Descartes cité par le P. Nicolas-Joseph Poisson dans son *Commentaire*, on voit à la fois l'idée d'enchaînement (*concatenatio*) et l'idée de liaison (*connexio*) de toutes les sciences : « *Quippe sunt concatenatae omnes scientiae, nec una perfecta haberi potest, quin lia esponte sequantur, et tota simul encyclopedia apprehendatur* »[42]. Surtout, cette thèse est ici si proche de celle de la *Regula I* que Marion pense qu'« elle pourrait même sembler empruntée au texte original des *Regulae* »[43]. On pourrait aussi ajouter que l'« *encyclopedia* » de la citation de Poisson correspond parfaitement au « *Dictionnaire* » présent dans les *Olympica*, et que mieux que toute autre, cette thèse atteste du lien et de la contemporanéité de ces trois textes. Après avoir appliqué au domaine des sciences l'idée de chaîne empruntée aux mathématiques, dans *La recherche de la vérité*, Descartes étend l'idée de la chaîne des sciences à toutes les connaissances humaines : « les connaissances qui ne surpassent point la portée de l'esprit humain, sont toutes enchaînées avec une liaison si merveilleuse… »[44]. Par ailleurs, Carraud et Olivo indiqu nt : « La connexion ou la concaténation des sciences est donc un thème proprement cartésien dès ces années »[45]. On peut ajouter aussi que cette idée d'enchaînement et de liaison prend sa forme lors du surgissement de l'idée de la *scientia mirabi is* : c'est précisément ce que les mots « ramassées » et « ensemble » peuvent signifier dans les songes.

Après avoir compris comment toutes les sciences peuvent s'unir en l'esprit humain, il nous faut comprendre *pourquoi*. Dans la *Regula I*, Descartes annonce d'emblée « toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine ». Quelques lignes plus loin, la « sagesse humaine » devient la « *bona mens* – le bon sens »[46]. Selon Gilson, l'expression de « *bona mens* » désigne ici « la Sagesse, au sens stoïcien »[47]. C'est la raison pour laquelle Descartes l'appelle immédiatement *bona mens* « ou Sagesse universelle dont il s'agit ici

41 Cf. *Cog. priv*. AT X, 215, 2–4.
42 Ibid., AT X, 255.
43 Marion (1977), 98.
44 AT X, 496, 25–27.
45 PUF (2013), 157, note 77.
46 Cf. AT X, 360, 19 = Marion (1977), 2.
47 Gilson, DM, 82.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

– *sive [de] hac universali Sapientia* »[48]. Mais pourquoi cette Sagesse humaine est-elle universelle? Une formulation dans la *Regula VIII* semble l'expliquer : « *Si quis pro quaestione sibi proponat examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat, quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, qui serio student ad bonam mentem, ille profecto per regulas datas inveniet, nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat, et non contra* »[49]. Deux points importants émergent de cette formulation : premièrement, la « *bona mens* » cartésienne n'est pas seulement la sagesse au sens moral, mais elle a aussi le devoir et la capacité d'examiner toutes les vérités. Elle assume donc la fonction épistémologique dans laquelle l'entendement (*intellectus*) joue le rôle de principal instrument (*instrumentum*)[50]. Deuxièmement, la raison humaine a une capacité universelle et suffit à connaître toutes les vérités. À partir du premier point, on comprend que la « *bona mens* » cartésienne est à la fois la finalité générale (*finis generalis*)[51] et le détenteur de l'instrument de l'entendement. À partir du deuxième point, on comprend ce que Descartes dit dans la cinquième partie du *Discours* : « la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres »[52]. L'identité des deux sagesses est ici confirmée : la sagesse humaine est la sagesse universelle. Cette universalité non seulement garantit la sagesse humaine en tant qu'« une » (unité), mais aussi donne la raison selon laquelle toutes les sciences peuvent s'unir en l'esprit humain. Cette formule de la *Regula I* nous aide à bien comprendre le symbole du *Corpus poetarum* du troisième songe : l'universalité de la sagesse humaine (l'esprit humain) supporte l'union de la science et de la sagesse, tout comme cette universalité fonde l'unité du corps des sciences.

Selon le commentaire de Carraud et Olivo, « ce n'est qu'avec la *Règle I* que cette formule trouvera son sens plénier : l'unité des sciences se fera *dans* la sagesse, c'est-à-dire au titre de l'unité de l'esprit humain »[53]. C'est précisément la *Règle I* qui nous fait remarquer cette manière générale dont la philosophie (la science) et la sagesse sont

48 Cf. AT X, 360, 19–20 = Marion (1977), 2.
49 AT X, 395, 17–24. Voir ici même la contribution de Vincent Carraud.
50 Ibid., 395, 27.
51 Ibid., 360, 25.
52 *Discours de la méthode*, 57, 8–10.
53 PUF (2013), 111–112, note 18.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

jointes ensemble. Même si, à cette époque (à la fin des années 1610 et au début des années 1620), d'une part la sagesse est toujours jointe à la vertu – ainsi que le signalait Descartes dans le *Studium bonae mentis* : « la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu » (B II 406) –, de l'autre, la philosophie comporte encore quatre parties principales (B II 406). Mais l'idée de l'unité est déjà en chemin[54]. Descartes a commencé à comprendre le critère général de la connaissance véritable quand il fait référence à la formule pythagoricienne du *Oui* et du *Non* : « les deux mots les plus brefs et les plus anciens, oui et non, sont ceux qui exigent le plus de réflexion ». Par l'intermédiaire de la pièce en vers *Est* et *Non* d'Ausone de l'*Idylle* 17, dans le troisième songe « il comprenait la vérité et la fausseté dans les connaissances humaines, et les sciences profanes » (B I, 84). Comprendre la distinction entre vérité et fausseté, c'est précisément la recherche de la vérité, – ainsi que Descartes l'écrit dans la conclusion de la morale par provision de la troisième partie du *Discours* : « [je résolus de continuer à] employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer autant que je pourrais en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite »[55]. En un mot, c'est à cette époque que sont envisagées ensemble l'idée de l'unité de la science et l'idée de la connaissance de la vérité par Descartes.

Ce renoncement à tout engagement autre que la seule et pure recherche de la vérité nous rappelle la décision de la fin de la première partie du *Discours* : « je pris un jour résolution... d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins... »[56], juste avant le « J'étais alors en Allemagne... » du début de la seconde partie. C'est donc exactement pendant le séjour de sa retraite en Allemagne que Descartes prit la résolution de choisir la recherche de la vérité comme son chemin de vie. Ce grand détour met en évidence que la réponse (« comprenait la vérité et la fausseté », c'est-à-dire la recherche de la vérité comme son chemin) se trouve admirablement dans le même troisième songe et l'interrogation « *Quod vitae sectabor iter?* » qui vient en fait du premier vers de l'*Idylle* 15 d'Ausone. Quel chemin suivrai-je en la vie? C'est un thème très classique – Cicéron a déjà posé semblable question dans son *De officiis* : « *in primis autem constituendum est, quos nos et quales esse velimus et in quo genere vitae,*

54 Cf. PUF (2013), 152, note 52 : « on mesure l'évolution doctrinale déjà accomplie! ».
55 *Discours de la méthode*, 27, 9–12.
56 Ibid., 10, 28–30.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

quae deliberatio est omnium difficillima » (*De officiis*, I, XXXII). Alors, quel chemin Descartes suivra-t-il dans sa vie? Ce sera le meilleur : la recherche de la vérité. Ainsi qu'il avait autrefois admis, en avril 1619, que Beeckman avait conduit son esprit « vers de meilleures occupations » (OC VIII-2, 324), et ainsi qu'il confirmera plus tard dans son *Discours* que « la meilleure » occupation est « celle-là même où je me trouvais », c'est-à-dire « employer toute ma vie » à « la connoissance de la vérité »[57]. C'est pourquoi, lorsqu'il découvre la *scientia mirabilis* et fait de la recherche de la vérité (le critère général de la *scientia mirabilis*) son occupation dans la vie, Descartes croit qu'il trouve les trésors de toutes les sciences. Dans le troisième songe des *Olympica*, Descartes pense que « c'était l'Esprit de Vérité qui avait voulu lui ouvrir les trésors de toutes les sciences», et il s'en persuade avec audace (« assez hardi »), parce que « l'application de toutes ces choses réussissait si bien à son gré », c'est-à-dire que ses interprétations du troisième songe (y compris le *Dictionnaire* = l'unité des science, le *Corpus poetarum* = toutes les sciences sont la sagesse humaine, le Oui et le Non de Pythagore = la distinction de la vérité et de la fausseté = recherche de la vérité) étaient assez raisonnables pour être acceptées (B I, 84).

Ainsi, et bien que la *scientia mirabilis* ne soit pas présente dans le récit des songes, bien qu'elle ne soit pas une invention des songes, c'est bien la *scientia mirabilis* elle-même, à savoir une science universelle, que les songes et leur interprétation font émerger.

3. La science universelle, *scientia mirabilis*, au-delà des mathématiques

De la *scientia penitus nova* à la *scientia mirabilis*, de mars à novembre 1619, il peut sembler d'abord qu'il y a une évolution. Gouhier appelle d'ailleurs la *penitus scientia* « la première étape »[58]. Mais est-ce réellement une évolution? Il nous apparaît que non : la *scientia penitus nova* est une science générale dans le domaine de l'Arithmétique et de la Géométrie pour résoudre tous les problèmes mathématiques –

[57] Ibid., 27, 6–11.
[58] PPD, 62.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

concernant tant la quantité continue que discontinue[59]. Cependant la *scientia mirabilis* représente la science universelle qui surpasse de loin le seul domaine mathématique.

Mais à quel titre le « surpasse » -t-elle? Le dernier paragraphe de la *Regula II* pourrait nous éclairer : « *Jam vero ex his omnibus est concludendum, non quidem solas Arithmeticam et Geometriam esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes circa nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmeticis et Geometricis demonstrationibus aequalem* »[60]. D'où deux propositions qui se complètent : la première, que la procédure mathématique n'est pas le seul moyen pour chercher la vérité. La seconde, que le critère de la certitude dans la recherche de vérité ne doit pas être inférieur au critère de certitude dans les démonstrations de l'Arithmétique et de la Géométrie.

La deuxième proposition évoque immédiatement la formulation de la *Cinquième Méditation* au sujet des vérités métaphysiques par rapport aux vérités mathématiques : « *in eodem* ad minimum *certitudinis gradu esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus Mathematicae veritates* »[61] : « au moins autant que ». Chez Descartes, le privilège de la science mathématique est en principe supporté et garanti par la doctrine des vérités éternelles qu'il énoncera plus tard : « ces vérités [éternelles], dis-je, suivant lesquelles Dieu même nous a enseigné qu'il avait disposé toutes choses *en nombre, en poids, et en mesure* »[62], autrement dit sur le mode mathématique.

La certitude des vérités des mathématiques est donc garantie par les deux « *operationes* » de la méthode à savoir « *intuitus mentis* – regard de l'esprit » et « *deductio* – déduction »[63]; ce qui place de fait la philosophie traditionnelle – notamment la philosophie scolastique – « dont les raisons ne sont que probables »[64] à l'opposé des sciences mathématiques. Cependant, c'est une thèse constante depuis les trois célèbres lettres de 1630, que les vérités métaphysiques sont toujours jugées supérieures aux vérités mathématiques – même si toutes sont

---

59 Ainsi que Descartes lui-même le remarque dès après sa présentation, AT X, 157 = OC VIII-2, 321–322. Cf. aussi l'attestation de Beeckman : « une méthode générale (*ars generalis*) pour résoudre toutes les questions », AT X, 156, note d = OC VIII-2, 1015.

60 AT X, 366, 4–9.

61 AT VII, 65, 28 – 66, 1.

62 AT XI, 47.

63 AT X, 372, 18 et 16 = Marion (1977), 11.

64 *Discours de la méthode*, 12, 26–27.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

aussi déclarées éternelles : « au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie »[65]… jusqu'à « *sed statim atque mentis aciem ab illâ deflexi, quantumvis adhuc recorder me illam clarissime perspexisse, facile tamen potest accidere ut dubitem an sit vera, si quidem Deum ignorem* » des *Méditations métaphysiques*[66]. L'insistance sur cette supériorité est en fait une tradition dans l'histoire de la philosophie occidentale : Aristote déjà affirme que des trois sciences théorétiques, la métaphysique ou Science première qui a pour objet l'indépendant et l'immobile est « πρότερος »[67] – antérieure, et à la physique (dont l'objet est inséparable et mobile) et à la science mathématique (dont l'objet est ou bien immobile et inséparable, ou bien immobile et indépendant). Il n'est pas étonnant que Descartes hérite cette tradition et insiste sur la valeur des vérités mathématiques, en particulier avant l'émergence de ses pensées métaphysiques.

Pour la première signification, nous trouvons des formulations correspondantes dans le long paragraphe de son parcours de pensée après la présentation des quatre célèbres préceptes de la deuxième partie du *Discours* :

> […] considérant qu'entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes [...] Mais je n'eus pas dessein pour cela de tâcher d'apprendre toutes ces sciences particulières qu'on nomme communément mathématiques[68].

Ainsi, même si Descartes déclare qu'il « [se] plaisai[t] surtout aux mathématiques »[69] dès ses premières années d'étude, il ne veut pas s'y limiter. Son but n'est pas de devenir mathématicien, mais philosophe. C'est « après une période de neuf ans consacrée à la fois à la réflexion... et aussi à un véritable apprentissage des mathématiques que Descartes a sans doute jugé à ce moment nécessaire à l'achèvement

---

65 AT I, 144, 14–18.
66 AT VII, 70, 1–4.
67 Aristote, *Métaphysique*, E, 3, 1026a.
68 *Discours de la méthode*, 19, 20–31.
69 Ibid., 7, 24.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

de son projet méthodologique »[70], qu'il a nettement exprimé son intention d'abandonner la recherche de ce type : « mais je suis si las des mathématiques, et en fais maintenant si peu d'état, que je ne saurais plus prendre la peine de les soudre moi-même »[71]. En fait, au moment de l'apparition de l'idée de la *scientia mirabilis* (et de la rédaction des quatre premières règles des *Regulae* selon la critique textuelle de Weber[72]), Descartes a commencé à chercher un chemin – Gouhier fait explicitement référence à « une méthode » : « en réfléchissant sur les mathématiques, Descartes doit maintenant chercher une méthode qui puisse s'appliquer en dehors des mathématiques»[73] – pour sortir des limites des mathématiques et pour bâtir dessus quelque chose « de plus relevé[es] »[74]. Pour parler concrètement, grâce à ces choses « plus relevées », Descartes réussit non seulement à sortir du domaine des mathématiques, mais à le surpasser de très haut : par la *scientia mirabilis*, Descartes pourrait entrer dans un nouveau domaine plus élevé, au-dessus des mathématiques.

La *Regula IV* indique comment Descartes envisage de surpasser le domaine des mathématiques, la « *vulgaris Mathematica* » : « *quicumque tamen attente respexerit ad meum sensum, facile percipiet me nihil minus quam de* vulgari Mathematica *hic cogitare, sed quandam aliam me exponere disciplinam, cujus integumentum sint potius quam partes* »[75]. Il s'agit bien d'une »*quaedam alia disciplina*«, d'une autre discipline à laquelle Descartes veut recourir. Qu'est-elle? Pour la distinguer des disciplines mathématiques, Descartes l'appelle d'abord « *mathesis* », mot emprunté au grec ancien qui signifie l'action d'apprendre ou la science : « Matheseos *nomen idem tantum sonet quod disciplina, non minori jure, quam Geometria ipsa, Mathematicae vocarentur* »[76]. Il l'appelle enfin « Mathesis Universalis », une « *scientia generalis* » qui s'occupe de « *ordo et mensura* », parce que « *in hac [scil. mensura] continetur illud omne, propter quod aliae scientiae et Mathematicae*

---

70 Michel Serfati, « *Regulae* et mathématiques », in *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, SEGUNDA EPOCA, Vol. 9, No. 21 (Septembre 1994), 77.

71 AT I, 139.

72 Jean-Paul Weber, *La constitution du texte des* Regulae, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1964, 204 et 206.

73 PPD, 60.

74 *Discours de la méthode*, 7, 29–30.

75 AT X, 374, 3–7.

76 Ibid., 377, 17–19.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

partes appellantur »[77], et qu'elle est « *aliarum omnium fontem* »[78]. Ainsi Descartes dit très clairement que la « Mathesis Universalis » n'est ni *les* mathématiques, ni la Mathématique générale, mais une science généralissime concernant des choses plus relevées (l'ordre et la mesure) par rapport aux choses mathématiques (le nombre et la figure, et aussi les proportions).

Cette « *scientia generalis* » est donc une science universelle, comme l'annonçait le titre initial du *Discours* : « projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection »[79], dont l'universalité se constate non seulement par le pouvoir de s'« appliquer après à tous les autres», mais surtout aussi par la puissance de « parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable »[80]. À noter par ailleurs que depuis l'« *universali[s] Sapientia* » de la *Regula I*, le thème de l'universalité ne quitte plus les *Regulae*[81], ainsi que le résume Martineau, «l' ›universalité‹ est l'éther même où se meuvent les *Regulae*», tout en remarquant que « Marion est le premier en France à mettre en valeur » tout ceci[82]. Selon J.-L. Marion, cette universalité se forme à la suite de deux abstractions[83]. La première abstraction ne considère que la quantité sans matière; la seconde ne s'occupe que de l'ordre et la mesure, conformément à la *Regula IV* : cette science générale « *id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiae addictas quaeri potest* »[84].

Plus tard, le couple « *ordo et mensura* » est remplacé par l'ordre seul : ce n'est pas « l'ordre des matières, mais seulement celui des

---

77 Ibid., 377, 4–5, 6 et 9–11.

78 Ibid., 374, 11–12.

79 AT I, 339, 18–20.

80 *Discours de la méthode*, 20, 9–10, puis 17, 9–10. Sur l'idée de l'universalité dans le *Discours*, on peut voir aussi : 19, 6–11; 32, 12–15); 35, 9–10; 21, 10–13; 21, 13–16; 28, 2–6; 64, 23–27, etc.

81 Par exemple, AT X, 359, 6; 394, 20–21; 371, 2–3; 411, 23; 372, 3–4, 6–7, 13–14; 379, 19–21; 378, 4–7; 395, 18–19, etc.

82 Emmanuel Martineau, « L'ontologie de l'ordre », dans *Les Études philosophiques*, 1976/4, 478 (repris dans le collectif *Descartes*, dir. Jean-Luc Marion, Paris, Bayard, 2007, 113–138).

83 « […] surpassant la quantité par l'ordre et la mesure, Descartes outrepasse le champ mathématique de la première abstraction, pour ouvrir par la seconde l'univers à la *Mathesis* », J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1975, 66.

84 AT X, 375, 5–7.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

raisons »[85]. Descartes précise le procédé essentiel, à savoir qu'« en raisonnant par ordre *a facilioribus ad difficiliora*, j'en déduis ce que je puis »; « ce qui est, à mon avis, le vrai chemin pour bien trouver et expliquer la vérité »[86].

Tout comme le *Discours* – « conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés »[87]–, les *Regulae* exprimaient déjà que « *talem ordinem in cognitione rerum quaerendam pertinaciter observare statui, ut semper a simplicissimis et facillimis exorsus* »[88]. Ainsi, si l'esprit humain unit toutes les sciences ensemble, alors l'ordre qui règne veut qu'elles s'unissent de manière à ce que non seulement elles s'ensuivent les unes aux autres, mais aussi qu'elles soient connues *a facilioribus ad difficiliora*. Et si la sagesse humaine universelle détermine l'unité et l'universalité de la science, alors c'est l'ordre qui déploie cette unité et cette universalité.

La science de l'ordre (et de la mesure) est donc la science universelle à la recherche de la vérité. Dans l'épistémologie cartésienne, le terme qui qualifie cette science universelle est la Méthode. Dans la *Regula IV*, Descartes dit clairement: « *Per methodum ... intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax* »[89]. D'où les deux points décisifs : (i) « *nihil nimirum falsum pro vero supponere* »[90] indique que la méthode est nécessaire pour la recherche de la vérité; et (ii) « *ad omnium cognitionem pervenire* »[91] indique que le but de la méthode est la science universelle. Lors de son interprétation de la phrase au début de la première partie du *Discours* « ...dès ma jeunesse... des considérations et des maximes dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point »[92], Gilson

---

85 Lettre à Mersenne, AT III, 266, 17–18.
86 Ibid., 266, 22–24 et 25–26.
87 *Discours de la méthode*, 18, 27–31.
88 AT X, 378, 26–379, 1.
89 Ibid., 371, 25–372, 4.
90 Ibid., 372, 5–6.
91 Ibid., 372, 6–7.
92 *Discours de la méthode*, 3, 4–9.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

précise que c'est « la définition même de la Méthode » que celle de la *Regula IV* ci-dessus, en même temps qu'il en présente les quatre caractères : « 1º certitude – par élimination des risques d'erreur –; 2º facilité – en ce qu'elle évite toute déperdition d'efforts –; 3º fécondité – par augmentation progressive de la science –; 4º sagesse – en ce qu'elle y conduit l'esprit –»[93]. Ces quatre caractères nous aident à bien comprendre la totalité de la Méthode cartésienne qui, d'une part signifie « quelque autre méthode » qu'une méthode concrète en dépassant, non seulement le domaine des mathématiques, mais aussi le domaine de la logique[94]; de l'autre représente exactement« la vraie méthode »[95] pour parvenir à la science universelle.

4. Conclusion

Nous pouvons alors relier des points ci-dessus de la manière suivante : premièrement, si nous croyons le récit autobiographique du *Discours*, l'idée de la *scientia mirabilis* est certainement une des premières pensées de Descartes qui conçoit que l'édifice de la science ne peut être que l'œuvre d'un seul esprit; deuxièmement, d'après la *Regula I*, cette pensée parmi ses premières pensées correspond aussi à l'idée de l'unité du corps des sciences, implicitement attestée par le symbole du *Dictionnaire* du troisième songe des *Olympica*; troisièmement, l'unité du corps des sciences est en fait soumis à la sagesse humaine universelle, comprise comme la science universelle, d'où l'unité de la science égale l'unité de l'esprit humain; quatrièmement enfin, grâce à son instrument, la sagesse humaine universelle, la *scientia mirabilis* peut s'accomplir comme science universelle, que ce soit la « Mathesis Universalis » de le *Regula IV-B*, ou la Méthode cartésienne dans le *Regula IV-A*.

D'une *scientia penitus nova* en mars à la *scientia mirabilis* en novembre 1619, ce n'est donc pas une évolution naturelle, mais un saut spectaculaire dans la pensée de Descartes. Son « enthousiasme » rapporté par Baillet dans *La Vie* témoigne de l'intensité de ce mouvement de l'esprit qui n'est pas simplement linéaire. La *scientia mirabilis* n'est pas la suite naturelle de la *scientia penitus nova*. Les deux

93 Gilson, DM, 92–93.
94 *Discours de la méthode*, 18, 5–8.
95 Ibid., 17, 8–9.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

sciences n'appartiennent pas au même domaine, et ne vont pas dans la même direction[96]. Si la *scientia penitus nova* représente une science générale dans les mathématiques, alors la *scientia mirabilis* représente une science universelle, au même titre que la *Mathesis Universalis* est un savoir universel, et non plus « la Mathématique universelle » dont l'idée peut « remonte[r] jusqu'aux Pythagoriciens »[97]. Pourtant ces deux sciences ne sont pas complètement sans aucun rapport. L'idée d'un savoir universel (la *scientia mirabilis*) en effet s'inspire de l'idée d'une connaissance générale dans le domaine mathématique (la *scientia penitus nova*) : c'est précisément à partir de la certitude mathématique, à partir des « quelques raisons certaines et évidentes »[98], que Descartes commence à concevoir la vérité de « la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable ». Enfin cette conception implique un saut parce que ce savoir universel ne se constitue qu'en surpassant une connaissance générale mathématique. Marion propose d'expliquer cette discontinuité et ce saut par l'idée de « méta- »[99] : la *Mathesis Universalis* n'est « non plus une mathématique universelle »[100], mais « une méta-mathématique non-mathématique, et donc absolument première »[101]. Ce « méta- » signifie non seulement que la *Mathesis Universalis* surpasse le domaine mathématique, mais aussi qu'elle fournit les principes à toutes les sciences, et non pas seulement aux mathématiques particulières.

---

96 Cohen croyait ce détournement « brusque » (Ibid., 401). Gilson a autrefois parlé d'un « élargissement inattendu » (Gilson, DM, 222). Ces « brusquement » et « élargissement inattendu » pourraient être un témoignage de l'invention de la *scientia mirabilis*.

97 Charles Adam, *Vie de Descartes*, AT XII, 50. Cependant il est possible selon Adam que l'idée de la Mathématique universelle soit l'invention de la *scientia mirabilis* de novembre 1619.

98 *Discours de la méthode*, 19, 24.

99 Sa valeur est étrangement négligée et même mal comprise dans un long compte rendu suivant de près du livre *Sur l'ontologie grise de Descartes*, « l'A. d'établir que Descartes reste gouverné par le souvenir d'Aristote : la *Mathesis Universalis* reprend l'idée (aristotélicienne) d'une science des principes propres aux sciences mathématiques », Jean Deprun, in *Bulletin Cartésien VI*, *Archives de Philosophie*, 40/3 (1977), 19.

100 J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975, 63.

101 Ibid., 64.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Gilles Olivo

Fondement ou principe de la science cartésienne ?

Du fondement de l'invention admirable au fondement de la certitude humaine

Abstract
Descartes characterizes the foundation of science according to two different models: one architectural of the elevation of the foundations of a building on unshakable rock, the other pictorial of the first lines of a portrait (only present in the two letters to Mersenne December 18, 1629 and January 1630). We show that these two models complement each other: the first privileges the moment of the discovery of the principles (the cogito, the existence of God and its veracity), the second highlights their articulation in series to deduce the unique foundation of the science which is the rule of truth. The search for the foundation, a constant project of Descartes as evidenced by the note of November 10, 1619 written in the Duchy of Neuburg, supposes, in its completion, to establish a difference between principle and foundation: the principle is first, but does not found. The foundation founds, but is not first.

1. Un projet de refondation

Les notations solennelles de la nuit du 10 novembre 1619, lorsque Descartes était, au dire de Baillet, dans le Duché de Neuburg – « le 10 novembre 1619, alors que j'étais plein d'enthousiasme et que je trouvais *les* fondements de la science admirable » –, et celle de sa date anniversaire – « le 11 novembre 1620, j'ai commencé à comprendre

https://doi.org/10.5771/9783495999769

le fondement de l'invention admirable »[1] –, nous confrontent à une obscurité et délimitent un programme. Elles nous confrontent à une obscurité parce que, bien qu'elles fussent relevées au passé comme une découverte qui eut en effet lieu, elles n'indiquent ni quels sont ces fondements ni même ce de quoi les fondements ont été trouvés; puis, selon un étonnant passage au singulier, elles ne spécifient en rien ce dont la compréhension a commencé d'être laborieusement gagnée un an plus tard. Elles délimitent un programme parce que la découverte des fondements de la science qualifiée d'admirable appelle nécessairement leur déploiement et, par là même, la détermination de cette science ainsi que son développement. Le passage du pluriel de 1619 au singulier de 1620 donne à entendre que, dès son commencement, l'élucidation de ce fondement a constitué le motif et le fil conducteur de l'entrée de Descartes en philosophie : au point que l'on a pu soutenir que l'ensemble de son parcours et des modifications de ses positions n'ont eu de cesse d'obéir à cette requête[2]. Si, après d'autres, Vincent Carraud et moi avons essayé d'identifier ce qui était en question dans cette science ou cette invention « admirables » ou « merveilleuses » dont *les* fondements avaient été trouvés, puis dont *le* fondement avait commencé d'être compris un an plus tard, il reste paradoxalement qu'il n'a été que rarement question de s'interroger sur l'essence du fondement lui-même, alors que sa recherche et sa prétendue découverte ont ouvert, aux yeux mêmes de Descartes, son parcours en philosophie[3].

C'est qu'il a paru généralement à ce point manifeste que la détermination du fondement définissait le projet « métaphysique » de la philosophie première cartésienne, que la question de son essence n'a pas semblé mériter d'être élaborée et posée pour elle-même. Le début des *Meditationes de prima philosophia* n'a pas manqué d'être invoqué pour asseoir cette conviction, tant il semble la justifier sans autre forme d'examen : « j'ai remarqué, il y a déjà quelques années, nous dit Descartes au tout début de ses *Meditationes*, que dès mon plus jeune âge, j'ai admis quantité de choses fausses pour vraies, et combien

---

[1] Voir l'édition que V. Carraud et moi avons donnée de Descartes, PUF (2013), p. 99–101 et notes, p. 109–110; on y trouvera les références à la *Vie de Monsieur Descartes* de Baillet, aux notes de Leibniz, à AT X, etc. Les soulignements sont partout de notre fait.

[2] Voir notre *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005.

[3] Voir notre présentation des *Olympiques* et sa bibliographie *in* PUF (2013), p. 87–97.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

douteuses sont toutes celles que depuis j'avais bâties sur elles; et qu'en conséquence il me fallait une fois dans ma vie tout renverser jusqu'au fond [*funditus omnia semel in vita esse evertenda*], et commencer de nouveau par les premiers fondements [*a primis fundamentis denuo inchoandum*], si je voulais établir un jour quelque chose de ferme et de constant dans les sciences [*in scientiis*] »[4]. Que suppose en effet de « commencer de nouveau *par des premiers fondements* [a primis fundamentis] », c'est-à-dire littéralement, de fonder? Cela suppose de commencer *denuo, de nouveau*. C'est là ce que le latin nomme *instauratio*[5], qu'il ne faut pas, comme on sait, traduire par *instauration*, c'est-à-dire qu'il ne faut pas entendre comme un commencement, mais qu'il faut traduire par restauration, reconstruction, réparation, renouvellement ou encore reprise : il faut l'entendre comme un *re*commencement. Commencer de nouveau, c'est *re*commencer, autrement dit *re*fonder[6]. En effet, comme ne manque pas de le souligner Descartes, « commencer de nouveau » suppose auparavant d'*omnia evertere*, tout jeter bas, tout renverser, tout abattre, tout détruire, qui plus est *funditus* : non pas seulement *à fond*, en ne laissant pierre sur pierre en surface, mais bien *jusqu'au fond, radicalement, jusqu'aux profondeurs*. Il s'agit bien d'une destruction sur le modèle antique selon lequel on a pu prétendre qu'avait été rasée Carthage que non seulement on brûle et dont on abat les édifices, mais dont on laboure et retourne le sol pour qu'aucune fondation ne demeure sur laquelle on pourrait un jour rebâtir, sol rendu impropre, pour finir, à une nouvelle occupation en y répandant du sel. Sur ce sol, plus rien de saurait être cultivé, plus rien ne pousse, en sorte qu'il faut aller fonder la ville ailleurs, et donc la *re*fonder. *Omnia evertere* suppose donc de détruire ce qui précédait, *funditus*, jusqu'aux fondations.

---

[4] *Meditatio I*, AT VII, 17, 2–8 = AT IX-1, 13 (trad. modifiée); on consultera la traduction par Michelle Beyssade des *Méditations métaphysiques*, Paris, Le livre de poche, 1990, ici p. 29.

[5] Si le mot est absent des œuvres majeures de Descartes, le titre même de l'*Instauratio magna scientiarum* de Bacon en impose la problématique au XVIIe siècle : voir Claudio Buccolini, « Mersenne et la philosophie baconienne en France à l'époque de Descartes », in É. Cassan, éd., *Bacon et Descartes. Genèses de la modernité philosophique*, Lyon, ENS Éditions, 2014, chap. VI.

[6] Sur l'enjeu décisif du concept de *Grundlegung*, refondation, on se reportera à l'introduction de Heidegger à *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3, S. 1–3), puis à Emmanuel Martineau, préface à Rudolf Boehm, *La Métaphysique d'Aristote. Le fondamental et l'essential*, Paris, Gallimard, 1976, p. 43 *sq*. et 63 *sq*.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Immédiatement se pose la question : si le commencement métaphysique tel qu'il s'expose dans les *Meditationes* est de ce fait une *re*fondation, qu'y a-t-il à refonder? Que vise Descartes par ce projet? Pour qu'il y ait refondation, ne faut-il pas prendre acte de l'échec d'une tentative précédente de fondation? Ce lien entre l'entreprise métaphysique et le dessein d'une refondation est confirmé par la lettre à Mersenne du 15 avril 1630 qui comprend la première occurrence du terme « métaphysique » dans le *corpus* cartésien, explicitement liée à la question du fondement avec, sous couvert d'une confidence autobiographique, la description de l'activité qui guide Descartes depuis ses tout premiers travaux, comme celle d'un incessant renouvellement, d'une incessante reprise ou *re*fondation de ses projets : « Que si vous trouvez étrange de ce que j'avais commencé quelques autres traités étant à Paris[7], lesquels je n'ai pas continués, je vous dirai la raison : c'est que pendant que j'y travaillais, j'acquérais un peu plus de connaissance que j'en avais eu en commençant, selon laquelle me voulant accommoder, j'étais contraint de faire *un nouveau projet*, un peu plus grand que le premier, ainsi que si quelqu'un ayant commencé un bâtiment pour sa demeure, acquérait cependant des richesses qu'il n'aurait pas espérées et changeait de condition, en sorte que son bâtiment commencé fût trop petit pour lui, on ne le blâmerait pas si on lui en voyait *recommencer un autre* plus convenable à sa fortune. *Mais ce qui m'assure que je ne changerai plus de dessein*, c'est que celui que j'ai maintenant est tel que, quoi que j'apprenne de nouveau, il m'y pourra servir, et encore que je n'apprenne rien plus, je ne laisserai pas d'en venir à bout. »[8]

L'image du bâtiment ainsi que le contexte de son exposition nous donnent la clef de ce qui est visé : il ne peut s'agir de rien d'autre que de la question du fondement de la connaissance. Descartes ayant plusieurs fois eu recours à l'image de la fondation de maisons ou de bâtiments à abattre pour les reconstruire[9] afin de donner à entendre le sens même de l'entreprise de fondation, on aurait mauvaise grâce à ne pas la reconnaître cette fois encore, surtout, faudrait-il ajouter,

---

[7] Sur ces traités parisiens simplement commencés, voir nos signets *in* PUF (2013), p. 161 *sq*. et 213 *sq*.

[8] *Lettre à Mersenne*, 15 avril 1630, AT I, 137, 26–138, 14. Pour un commentaire détaillé de cette lettre et de ses enjeux, nous nous permettons de renvoyer à notre *Descartes et l'essence de la vérité*, *op. cit.*, p. 155–162.

[9] Voir par exemple *Discours de la Méthode*, AT VI, 11, 17–15, 31, qui évoque également les « places régulières » tracées « dans une plaine »; *VII^ae Resp.*, AT VII, 536, 28 *sq*.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

dans le contexte de cette lettre où il en est par excellence question. Si la lettre à Mersenne du 15 avril 1630 conjoint la thématique du fondement et celle de la métaphysique, il faut aussitôt ajouter qu'elle y est déjà assumée comme celle d'une *re*fondation, d'une reprise d'un projet jusque-là interrompu, ce qui confirme le début de la *Première Méditation*. Or s'agit-il ici de la *re*fondation d'un projet métaphysique? Descartes a-t-il jamais parlé de fondation ailleurs que dans le contexte de la philosophie première?

Nous savons que la réponse est incontestablement positive[10] : la formulation de la question du fondement comme telle précède chronologiquement la position de la question du fondement selon la modalité qui ouvre à la métaphysique, puisqu'elle précède même la rédaction des *Regulae ad directionem ingenii* – à supposer qu'elle n'en désigne ou n'en entrevoie pas déjà la portée et, pour une part, le contenu : « Le 10 novembre 1619, alors que j'étais plein d'enthousiasme et que je trouvais *les* fondements de la science admirable. […] Le 11 novembre 1620, j'ai commencé à comprendre *le* fondement de l'invention admirable. »[11] Cette double note solennelle impose les questions suivantes, que nous énonçons provisoirement à partir des apories du commentaire. Dans quelle mesure peut-on refuser d'y lire explicitement la question du fondement, dont on a prétendu qu'elle n'était ouverte qu'avec la seule métaphysique dont elle libérerait la possibilité en 1630, que les *Regulae* auraient donc esquivée et que seules les *Meditationes* auraient entrepris de mener jusqu'à son terme? Ces notes de jeunesse, si éminemment programmatiques, ne nous enjoignent-elles pas d'examiner le bien-fondé de l'identification de la question du fondement avec le surgissement de la philosophie première? Et si ce qui précède l'entreprise de *re*fondation mise en œuvre par la métaphysique sont des ouvrages de méthode, comme les *Regulae* semblent l'être, ne faut-il pas en conclure que la première entreprise de fondation est une entreprise de nature méthodologique? D'où réciproquement : si c'est bien la question du fondement qui se trouve engagée dans le projet méthodologique des années 1620, de quelle insuffisance souffrirait-elle, rapportée à la formulation qu'en donnera explicitement la philosophie première, pour que cette dernière vienne la redoubler jusqu'à peut-être s'y

---

10 Pour ce point, voir notre *Descartes et l'essence de la vérité*, *op. cit.*, section I.

11 Sur le rapport entre ces deux notes et la datation de la seconde, voir PUF (2013), p. 87–95.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

substituer? Autrement formulé : comment entendre l'écart entre la fondation *de* et *par* la méthode, sans doute entrevue en 1620 et mise en œuvre dans le courant des années qui suivent immédiatement, et la *re*fondation métaphysique entrevue et initiée en 1628[12]-1630 et parachevée en 1641?

Notons, pour finir l'énumération des difficultés, que l'usage des vocabulaires du fondement et du principe ne permet pas de décider par lui seul de l'ensemble de ces questions : selon les termes mêmes du *Discours de la méthode*, le vocabulaire du fondement s'applique aux mathématiques[13], à la philosophie[14], à la physique[15], à la métaphysique[16], comme celui du principe s'applique aux sciences[17], mais aussi à la philosophie et à la métaphysique[18]. La méthode, selon la *Règle IV*, admet des principes[19], mais aussi des fondements si l'on tient

---

12 On peut en effet dater de 1628 « un commencement de métaphysique » dont le manuscrit ne nous est pas parvenu : voir PUF (2013), p. 217–227.

13 Voir *Discours de la Méthode*, AT VI, 7, 24–30 : « Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé ».

14 Voir *ibid.*, AT VI, 30, 10–14 : « Toutefois, ces neuf ans s'écoulèrent avant que j'eusse encore pris aucun parti, touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire ».

15 Voir *ibid.*, AT VI, 68, 4–5 : « J'aurais sans doute plusieurs occasions de le perdre, si je publiais les fondements de ma Physique ».

16 Voir *ibid.*, AT VI, 1, 7–9 : « En la 4[ème partie], les raisons par lesquelles il prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de sa Métaphysique ».

17 Voir *ibid.*, AT VI, 8, 30–31 : « Puis, pour les autres sciences, d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie […] ».

18 Voir *ibid.*, AT VI, 32, 18–23 : « Remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais ».

19 Voir *Regula IV*, AT X, 373, 15–20 : « Et jam viget Arithmeticae genus quoddam, quod Algebram vocant, ad id praestandum circa numeros, quod veteres circa figuras faciebant. Atque haec duo nihil aliud sunt, quam spontaneae fruges ex ingenitis hujus methodi principiis natae » = *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par J.-L. Marion, avec des notes mathématiques de P. Costabel, La Haye, Nijhoff, 1977, p. 12 : « Et de nos jours fleurit un certain genre d'Arithmétique, qu'on nomme Algèbre, qui accomplit touchant les nombres ce que les Anciens faisaient touchant les figures. Mais ces deux [sciences] ne sont rien d'autre, que des fruits mûris d'eux-mêmes à partir des *principes de notre méthode* qui sont naturellement en nous ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

compte des notations de 1619 et 1620 que nous venons de rapporter. Le dialogue sur *La recherche de la vérité* dont Vincent Carraud et moi avons montré qu'il est conceptuellement contemporain des *Regulae* et, en ce sens, qu'il précède le projet d'une philosophie première[20], recourt non seulement au vocabulaire du fondement, comme à celui du principe[21], mais aussi à celui de la *re*fondation[22]. *Fondement* et *principe* n'ont donc pas de domaine *a priori* assigné de manière spécifique qui pourrait nous aider à décider du champ propre que recouvre la question du fondement, ce qui redouble les difficultés que nous venons de décliner : car si le vocabulaire du principe et celui du fondement ont le même spectre d'usage, est-on en droit d'assigner un sens déterminé au vocabulaire du second? Inversement, si ces deux termes ont bien un sens spécifique, comment entendre le jeu qui s'introduit entre les deux concepts? Bref, Descartes parle-t-il indifféremment de fondement ou de principe de la science?

2. Le fonds et les fondations ou les difficultés d'une construction

Essayer de répondre à ces difficultés suppose que l'on saisisse ce qu'est le fondement et ce dont il y va avec la question de la fondation. Or force est de constater que pour en rendre compte, s'avère insuffisant le modèle que Descartes a explicitement privilégié et presque toujours convoqué – le modèle architectural de la fondation requérant une

---

20 Voir PUF (2013), p. 229–417.

21 Respectivement, 8 et 16 occurrences.

22 Par l'intermédiaire de l'image de la « démolition » de la « maison mal bâtie » qui précède le creusement de nouveaux fondements pour en « bâtir une nouvelle »; PUF (2013), p. 257, l. 295–258, l. 306 (=AT X 509–510) : « Car puisqu'elle n'est pas suffisante pour lui satisfaire [*sc.* la connaissance jusqu'à présent acquise], elle ne saurait être que mauvaise; et je la prends pour quelque maison mal bâtie, de qui les *fondements* ne sont pas assurés. Je ne sais point de meilleur moyen pour y remédier, que de la jeter toute par terre, et d'en bâtir une nouvelle; car je ne veux pas être de ces petits artisans, qui ne s'emploient qu'à raccommoder les vieux ouvrages, parce qu'ils se sentent incapables d'en entreprendre de nouveaux. Mais, Poliandre, pendant que nous travaillerons à cette *démolition*, nous pourrons, par même moyen, creuser les *fondements* qui doivent servir à notre dessein, et préparer les meilleures et plus solides matières, qui sont nécessaires pour les remplir, s'il vous plaît de considérer avec moi, quelles sont les plus certaines et les plus faciles à connaître de toutes les vérités que les hommes puissent savoir ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

excavation et un déblaiement jusqu'à la découverte d'un roc ou d'un sol inébranlable sur lequel on établit ensuite les fondations d'un édifice à bâtir, ainsi qu'il s'en explique par excellence dans les *Septièmes Réponses* : « J'ai témoigné partout dans mes écrits, que je tâchais d'imiter les architectes, qui, pour élever des édifices solides aux lieux où le roc ou l'argile ou n'importe quel autre sol ferme sont recouverts d'une surface sablonneuse, creusent d'abord des fosses et en rejettent tout le sable et tout ce qui est appuyé[23] sur lui, ou qui y est mélangé, afin de poser ensuite les fondations [*fundamenta*] sur un sol ferme; ainsi, moi, j'ai en effet d'abord rejeté comme du sable tout ce qui est douteux; et ensuite, remarquant qu'on ne peut pas douter qu'existe au moins la substance qui doute ou qui pense, je me suis servi de cela comme d'un roc sur lequel j'ai placé les fondements [*fundamenta*][24] de ma philosophie. »[25]

Pourquoi jugeons-nous insuffisante l'explication fournie par ce passage? Parce que si ce modèle d'invention des fondements, qui les détermine comme l'analogue de la partie la plus reculée et profonde d'une construction que sont ses fondations, donne bien à entendre le déblaiement du terrain et la recherche d'un sol qui ne soit pas meuble sur lequel l'ériger, il n'en rend pas moins inintelligible, voire paradoxal, le caractère des fondements qu'il est supposé éclairer. Car en premier lieu, cette excavation aboutit à la distinction entre « le roc ou n'importe quel sol ferme » ainsi déblayés et les fondations de l'édifice qu'il s'agit de poser sur eux, discernant donc, dans la portée figurative de l'image, entre le fonds et les fondements, comme entre le terrain solide et le bâti premier de la construction. Mais comment

---

23 L'idée de rejeter ce qui *s'appuie* sur le sable semble étonnante. Ne faut-il pas lire « mixta » plutôt que « nixa » et comprendre « tout ce qui est complètement mélangé au sable », *mixta et permixta*? On remarquera qu'une autre coquille a été repérée par AT deux lignes plus haut (« confectum » pour « contectum »).

24 Nous rendons, ici et par la suite, *fundamenta* par *fondations* lorsqu'il s'agit d'un bâtiment, par *fondements* lorsqu'il s'agit de la philosophie que vise l'image architecturale.

25 *Sept. Rép.*, *OC*, IV-2, 754–755 (trad. Clerselier modifiée) = *VIIae Resp.*, AT VII, 536, 28–537, 9 « Testatus sum ubique in meis scriptis, me Architectos in eo imitari, quod, ut solida aedificia construant, in locis ubi saxum, vel argilla, vel aliud quodcunque firmum solum arenosa superficie contectum est, fossas primum excavent, omnemque ex iis arenam, et alia quaevis arenae nixa aut permista, rejiciant, ut deinde in solo firmo ponant fundamenta. Sic enim ego dubia omnia, instar arenae, primum rejeci; ac deinde animadvertens dubitari non posse quin saltem substantia dubitans sive cogitans existat, hoc usus sum tanquam saxo in quo Philosophiae meae fundamenta locavi ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

entendre, pour rendre compte de ce que sont les fondements de la philosophie, que les fondations qui en sont l'analogue partagent avec les bâtiments dont elles permettent la construction d'être, avant eux mais tout comme eux, bâties sur un sol dont elles diffèrent et sur lequel elles s'appuient? Si l'invention des fondements est précédée du dégagement d'un fonds (le roc ou le sol dur et ferme) qui les habilite comme fondements, ne sont-ils pas dès lors conditionnés et secondarisés par lui puisque seul le fonds sur lequel ils reposent leur délègue leur solidité et leur aptitude à être l'assise de ce qui s'élève sur eux et qu'ils supportent, comme le roc habilite les fondations à soutenir le bâtiment qu'elles portent? Quel sens y a-t-il alors à les désigner comme fondements? Cette image n'est-elle pas inapte à rendre ce qu'elle veut décrire? Car ne reviendrait-il pas plutôt au « roc ou à l'argile ou à tout sol ferme » d'être fondement? Comment admettre que la fonction du fondement ne s'identifie pas avec celle du fonds et, bien plus, que ce dernier le précède au plus profond et soit donc la condition même de sa stabilité? Comment, plus concrètement, entendre que le *cogito* soit explicitement désigné comme roc, comme fonds sur lequel sont posés des fondements, d'où il faudrait comprendre qu'il n'en est pas un?

Comment concevoir, en second lieu, ce fonds qui semble endosser les propriétés que l'on prêterait volontiers aux fondements? Car le fonds (le roc) est premier relativement aux fondements (les fondations), non seulement parce qu'il les supporte, mais parce qu'il s'avère en outre les avoir toujours précédés, ayant toujours déjà été là, toujours déjà présupposé, en attente de sa découverte et du dégagement de sa solidité mise au jour selon le caractère négatif de ce qui ne se laisse plus creuser, excaver ou extraire et qui n'est tel qu'à l'expérience de sa résistance à la pioche et à la pelle. C'est lui qui apparaît alors comme le représentant ou l'analogue de la détermination du vrai comme indubitable – *firmum et immobile* selon les termes de la *Meditatio II*[26] –, comme ce qu'en pleine ignorance de ce qu'est positivement la vérité nous ne pouvons découvrir que comme non-soumis au doute, proprement *inconcussum*. Quant à savoir pourtant ce qu'est positivement ce fonds, ce qui d'un roc, d'une argile ou de tout sol solide fait un fonds, c'est-à-dire quant à le connaître autrement que comme *in*ébranlable, *im*meuble, nous ne saurons répondre à cette question. Si les fondations sont le premier

[26] AT VII, 24, 10 puis 12–13.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

moment et la première partie du bâtiment auquel elles donnent son assise, le propre du roc ou fonds, quant à lui, est qu'on ne le trouve qu'en profondeur, au terme d'un approfondissement; mais une fois atteint, il annule cette profondeur et se donne à voir comme le seul sol véritable qu'il a toujours été. Le sol est alors déplacé jusqu'au roc, sous ce qui était le sol apparent (car instable) pour y devenir le seul sol véritable. Autrement dit, le roc ou fonds trouvé en profondeur, une fois atteint, recule jusqu'à lui la surface de ce qu'il supporte et semble disparaître par là même comme fonds au profit des fondations qu'il soutient. Mais quant à savoir en quoi ce sol, ce fonds n'est pas encore les fondations (les fondements) dont il permet néanmoins la construction et comment il s'articule à elles, l'image du fonds qu'est le roc ne nous le dit pas. Aussi ce modèle élude-t-il l'étape cruciale : il rend compte de la fondation dans le moment de l'excavation jusqu'au fonds (le roc) – lorsqu'on « creus[e] les fondements » comme dit Descartes dans *La recherche de la vérité*[27] – puis de l'édification sur *et* à partir des fondements (les fondations solides); mais de l'essence respective du fonds et du fondement ainsi que de leur rapport, il ne nous apprend rien. Si au terme de cette image, le *cogito* est un fonds sans être un fondement, qu'est-il exactement en tant que fonds? Quels sont ces fondements dont il se distingue et qu'il supporte? Comment enfin s'articulent-ils à lui?

Pour finir, on doit constater que le modèle de la fondation d'un bâtiment pluralise les fondements de la philosophie dont les fondations du bâtiment sont l'image. S'agit-il seulement de l'attraction exercée par l'analogie du modèle architectural, au pluriel des fondations répondant celui des fondements? Ou bien a-t-on affaire à la résurgence de l'écart problématique entre les deux notes de 1619–1620 dont nous sommes partis, à l'inversion près que le texte de 1641 ne trancherait plus en faveur du singulier de 1620, mais du pluriel de 1619? Mais comment comprendre que la philosophie reçoive plusieurs fondements et non pas *un* seul? Car une pluralité de fondements ne suppose-t-elle pas une hiérarchie entre eux, là où l'essence du fondement semble solliciter une primauté qui ne saurait accepter nulle subordination?

---

[27] Voir le texte cité *supra*, note 22.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

3. Le fondement ou les premiers traits d'un crayon

Descartes s'est prononcé sur la question de l'essence du fondement lors d'une discussion avec Mersenne s'échelonnant sur deux lettres, en 1629–1630 : « Selon diverses considérations, on peut dire que le son grave est plus son que l'aigu, car il se fait par des corps de plus grande étendue, il se peut entendre de plus loin, etc. Mais il est dit *fondement* de la musique principalement parce qu'il a ses mouvements plus lents et par conséquent qui peuvent être divisés en plus de parties; car on nomme fondement ce qui est comme le plus ample et le moins diversifié et qui peut servir de sujet sur lequel on bâtit le reste : comme les premiers traits d'un crayon peuvent être dits le fondement d'un portrait, encore qu'ils semblent moins paraître que ce qu'on y ajoute par après avec les couleurs vives »[28]. La discussion continue dans une autre lettre à Mersenne de janvier 1630 : « en disant que le son grave est plus légitimement dit fondement de la Musique que l'aigu, je ne nie pas pour cela qu'en quelque autre sens l'aigu ne soit plus véritablement son que le grave […]. Ce que vous dites que le son aigu s'étend plus vite que le grave, est vrai en tout sens; car il est plus vite porté par l'air, à cause que son mouvement est plus prompt; et il est plus vite discerné par l'oreille, parce que ses retours se font aussi plus vite. »[29]

Nous ne ferons que quatre brefs commentaires sur ces textes qui en appelleraient bien d'autres : 1) la détermination du fondement, en matière musicale, ne se fait pas selon la détermination de l'essence même du son, lors même que la musique ne porte pourtant que sur des sons; car selon la considération sonore, c'est-à-dire selon le critère qui préside à l'examen, on peut alternativement dire de l'aigu et du grave qu'ils sont l'un *et* l'autre plus son l'un que l'autre : le grave l'est, par exemple, quant à la distance jusqu'à laquelle il porte; mais l'aigu l'est aussi quant à la vitesse selon laquelle il se propage et est entendu. Or le son, comme sonorité, c'est-à-dire comme sensation auditive, comporte l'ensemble de ces déterminations et sans doute bien d'autres auxquelles nous ne pensons pas ici. 2) Aussi, la considération savante de la musique et donc des sons, doit se faire par neutralisation de la sonorité des sons pour ne plus considérer en eux que ce qui les rend connaissables, donc susceptibles d'un ordre et par conséquent mesurables. 3) C'est sous ce nouveau rapport que le grave est reconnu

---

[28] *Lettre à Mersenne*, 18 décembre 1629, AT I, 87, 17–25.
[29] *Lettre à Mersenne*, janvier 1630, AT I 106, 20–23, puis 107, 9–14.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

comme fondement de la musique : la corde qui rend un son grave est plus longue, moins tendue, vibre moins vite que celle qui sonne aiguë et contient par conséquent la mesure de l'aigu pour laquelle la corde est plus courte, plus tendue et vibre plus vite; en sorte que l'aigu est en quelque sorte une proportion, donc un quantième de l'unité de mesure qu'est le grave[30]. 4) D'où la détermination de l'essence du fondement qu'autorise cet exemple : « on nomme fondement ce qui est comme le plus ample et le moins diversifié et *qui peut servir de sujet* sur lequel on bâtit le reste ». Cette définition est remarquable car elle accomplit l'inverse de ce qu'il paraît, pour autant que semblant caractériser le fondement comme fonds – c'est-à-dire, comme subjectité : est fondement ce qui sert de sujet, de support, de fonds à une édification – c'est la subjectité qui se voit réinterprétée comme délimitation et donc détermination initiales les plus amples et du coup les plus aptes à donner lieu à discernement, spécification et particularisation postérieurs, en sorte d'être caractérisée par l'intelligibilité que cette détermination est capable de procurer et de déployer. La façon dont la subjectité porte ce qui est bâti sur elle et qui permet de l'identifier au fondement la rend dès lors inassimilable à un fonds ou substrat.

Reprenons notre commentaire de l'extrait de la lettre de 1629, au terme de son premier moment : l'abstraction apparente (« ce qui est comme le plus ample et le moins diversifié ») est le signe apparent du fondement, car cela la rendrait apte, au titre de son indétermination, à être sujet, substrat, fonds de toute détermination ultérieure dont elle permet la construction. Second moment du passage : l'exemple pris pour illustrer cette subjectité n'est pourtant pas celui de ce qui reposerait sur un roc et qui supporterait un bâtiment, mais de la planéité d'un portrait. Prenons bien conscience, pour comprendre ce qu'en d'autres lieux Descartes décrit comme profondeur d'un support, d'un substrat qui est un fonds, de ce qui est élucidé dans ce seul exemple en faisant appel au modèle de l'ébauche. Les premiers traits d'un portrait – le crayon – esquissent une figure, qui, recouverte ou non par les couleurs qu'elle permet de poser sur la toile, restera néanmoins toujours visible, comme le dessin sous la peinture. Nulle profondeur pour ce fondement qui n'est pas un fonds, qui ne disparaît plus sous ce dont il permet l'édification. Loin d'être un fonds, ce

30 Voir déjà l'*Abrégé de musique*, édition et traduction de F. de Buzon, Paris, PUF, 1987, p. 64–66 et 110 = *OC*, I, p. 155 et 176. Rappelons que la discussion de ces lettres engage deux théoriciens de la musique (faut-il préciser? l'auteur du *Compendium musicae* et celui de l'*Harmonie universelle*).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

fondement est une forme, une figure en l'occurrence. Et cette figure elle-même n'est pas l'indication d'un caractère ontique, mais la mesure du plus haut degré d'intelligibilité puisqu'elle permet de voir et donc de connaître celui dont le portrait est la représentation : et c'est cela qui fait, selon Descartes, l'essence du fondement. Notons en effet que Descartes précise que les premiers traits « *semblent* moins paraître que ce qu'on y ajoute par après avec les couleurs vives ». Que vise-t-il par là? Qu'ils semblent moins paraître, en tant qu'ils cèdent en visibilité la place aux couleurs, plus visibles qu'eux. Mais à leur tour, les couleurs finissent par disparaître, dans l'ordre combiné qu'elles adoptent en se soumettant aux traits qui les délimitent, donc au profit du portrait : comprenons que la substitution successive des couleurs aux premiers traits, puis du portrait aux couleurs nous obnubile sur le portrait (« semblent moins paraître ») qui pourtant ne paraît lui-même que du fait de la mise en ordre de ses composants par les premiers traits de l'ébauche. Dans l'ordre final et achevé du portrait, brille donc la présence des premiers traits, de sa figure qui apparaît d'autant plus à un regard connaisseur. Le fondement, en contexte cartésien, détermine, non pas l'être de la chose, mais la connaissance qu'il en autorise. L'essence cartésienne du fondement est d'être noétique et d'initier l'ordre même du connaître.

4. Principe et fondement

Toutefois, arrivés à ce point, la difficulté que nous avions évoquée plus haut se pose de nouveau : décrire le fondement comme ce qui initie une série de connaissances, n'est-ce pas le comprendre comme principe? Comment, une fois comprise l'essence du fondement, le différencier du principe? Réponse : en prenant en compte l'élément que nous avons volontairement négligé dans le passage précédent : « on nomme fondement ce qui est comme *le plus ample et le moins diversifié* et qui peut servir de sujet sur lequel on bâtit le reste ». En quoi la plus grande amplitude et la moindre diversification rendent-elles un fondement apte à fonder et, simultanément, le différencient-elles d'un principe?

Un passage remarquable de la *Lettre-préface à la traduction française des* Principes de la philosophie (AT IX-2, 9, 13–11, 5) donne une réponse à cette question en s'efforçant d'établir « les raisons qui

https://doi.org/10.5771/9783495999769

servent à prouver que les vrais principes […] sont ceux que [Descartes a] mis en ce livre »[31]. Car il établit par là conjointement la principialité des principes et la nature même du fondement. Comment établir la principialité des principes? D'abord par l'attestation de leur clarté, qu'il établit selon deux arguments : le premier est un rappel de l'ordre des *Méditations* jusqu'à l'énoncé de la règle générale. Le second, plus surprenant, est l'affirmation selon laquelle « ces principes […] ont été connus de tout temps, et même reçus pour vrais et indubitables par tous les hommes »[32]. Mais dans cette connaissance des principes – disponibles à tous – nous n'avons pas encore de science : comme l'énonce Descartes dans les *Secondes Réponses*, la science est « science de ces conclusions dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées. Car la connaissance des principes [*principiorum notitia*] [ou axiomes, ajout de Clerselier] n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens »[33]. Car ce qui fait la science, c'est le moment où l'ordre de ses principes permet la déduction (et donc la diversification) de toutes les connaissances dont l'esprit humain est susceptible, ce qui correspond à la seconde preuve exigible pour établir la principialité des principes : « la seconde [raison qui établit que les principes de Descartes sont les vrais, est], qu'on en peut déduire toutes les autres choses »[34]. Or « encore que toutes les vérités que je mets entre mes principes aient été connues de tout temps de tout le monde, il n'y a toutefois eu personne jusqu'à présent, que je sache, qui les ait reconnues pour les principes de la philosophie, c'est-à-dire pour telles qu'on en peut déduire la connaissance de toutes les autres choses qui sont au monde »[35]. Lorsque certains de ces principes, connus de tous, sont reconnus comme principes de la philosophie, voilà justement le moment où les principes contribuent à en poser les fondements. Comprenons : le *cogito* est un principe, mais n'est ni un principe de la philosophie ni *a fortiori* un fondement lorsqu'il est énoncé par saint

---

31 *Lettre-préface à la traduction française des* Principes de la philosophie, AT IX-2, 9, 14–18.

32 *Ibid.*, 10, 19–20.

33 *Sec. Rép.*, AT IX-1, 110 = *IIae Resp.*, AT VII, 140, 12–18. De même, Clerselier ajoute « la connaissance des *premiers* principes ».

34 *Lettre-préface à la traduction française des* Principes de la philosophie, AT IX-2, 9, 19–20.

35 *Ibid.*, 10, 25–11, 2.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Augustin[36]; de même, la démonstration de l'existence de Dieu et celle de sa véracité sont, par elles seules, des principes, mais ne sont ni des principes de la philosophie ni *a fortiori* des fondements. Les uns et les autres ne sont ni très amples, ni très peu diversifiés, bien au contraire, puisqu'ils portent tous trois sur des points très spécifiques.

Pourtant, l'ordre déductif qui les rapporte les uns aux autres et les lie dans les *Meditationes* – ordre que seul Descartes a su reconnaître – donne lieu à la démonstration de la règle générale[37]. Cette dernière, dans son articulation aux trois principes précédents – articulation à défaut de laquelle elle ne serait pas démontré[38] –, est très ample (elle contient le tout du savoir dont l'esprit humain est passible), très peu diversifié (puisqu'elle décrit l'essence de toute vérité possible) et « peut servir de sujet sur lequel on bâtit le reste », puisque la possibilité de tout savoir s'en déduit. Tel est donc le fondement de la science, c'est-à-dire « le fondement sur lequel il me semble que toute la certitude humaine peut être appuyée »[39]. Car cette certitude n'est rien d'autre qu'une « persuasion tellement ferme qu'elle ne peut en aucune façon être détruite; laquelle persuasion est par conséquent

---

36 Pascal a parfaitement compris ce point : voir *De l'art de persuader*, *Œuvres Complètes*, tome III, éd. J. Mesnard, Paris, DDB, 1991, p. 424 : « Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe : *La matière est dans une incapacité naturelle, invincible de penser*, et celui-ci : *Je pense, donc je suis*, sont en effet les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant. En vérité, je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint. Car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielles et spirituelles, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire » (souligné par Pascal).

37 Sur ce point, voir notre *Descartes et l'essence de la vérité*, *op. cit.*, p. 171–201. Parmi d'autres formulations possibles de cette règle, voir *Discours de la Méthode*, AT VI, 38, 15–19 : « Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies ».

38 Que la règle générale soit démontrée est ce qu'affirme la *Synopsis* des *Meditationes*, AT VII, 15, 3 : « In quarta, *probatur* ea omnia quae clare et distincte percipimus, esse vera, Dans la quatrième, on *prouve* que toutes les choses que l'on perçoit clairement et distinctement sont vraies ». Voir sur ce point notre *Descartes et l'essence de la vérité*, *op. cit.*, chapitre V.

39 *Sec. Rép.*, AT IX-1, 113 = *IIae Resp.*, AT VII, 144, 23–25 : « fundamentum, cui omnis humana certitudo niti posse mihi videtur ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

absolument la même que la plus parfaite certitude »[40]. Or cette « certitude, c'est-à-dire cette ferme et immuable persuasion »[41] « n'a seulement lieu qu'à propos des choses qui sont clairement perçues par l'entendement »[42], ce qu'établit bien la règle générale. Le fondement de la science qu'est la règle générale est donc, en tant que fondement, l'instauratrice de la science et son *premier* résultat, tout en étant prouvée puisqu'elle repose sur les trois principes inventés avant elle et qui permettent de la démontrer. Et si l'on tient compte de ce qu'elle n'est fondement que du fait du lien avec les trois principes précédents, rétroactivement et *en tant qu'*articulés *dans* et incorporés *à* la règle générale, ces derniers deviennent aussi *des* fondements, en tant que moments d'établissement *du* fondement. C'est pourquoi, la *Lettre Préface aux Principes de la Philosophie* parle de *fondements* au pluriel : « Depuis ce temps-là, prévoyant la difficulté que plusieurs auraient à concevoir *les* fondements de la Métaphysique […] »[43]. On comprend que le pluriel des fondements suppose auparavant le singulier de la découverte du fondement qui, embrassant en un seul les trois principes articulés et ordonnés entre eux qui l'instaurent, leur donne de se lier à son caractère fondateur et de devenir à partir de son gain, *des* fondements : en tant que moments de la démonstration de la règle générale, les principes que sont le *cogito*, la démonstration de l'existence de Dieu et celle de sa véracité deviennent des fondements. De rocs qu'ils sont en tant que principes séparables et connus de tout temps et de tous, ils deviennent des *fondations* dans l'édification du seul fondement de la science qu'est la règle générale dans le mouvement de son invention qu'ils autorisent, jusqu'à s'intégrer en elle comme ses éléments, à ne faire qu'un en elle comme fondements. A ce titre le fondement de la science cartésienne doit s'entendre comme singulier — la règle générale — et pourtant aussi comme pluriel puisqu'articulant en lui, en tant que fondement *inventé*, ce qui a permis son invention, la pluralité des principes qui permettent d'y atteindre.

---

40 *Ibid.*, 145, 6–9 : « persuasionem tam firmam ut nullo modo tolli possit; quae proinde persuasio idem plane est quod perfectissima certitudo ».

41 *Ibid.*, 10–11 : « certitudo, sive firma et immutabilis persusio ».

42 *Ibid.*, 20–21 : « sit tantum de iis quae clare ab intellectu percipiuntur ».

43 *Lettre-préface à la traduction française des* Principes de la philosophie, AT IX-2, 16, 1–3.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Toutes les querelles faites à Descartes sur la pluralité des principes (le *cogito*, Dieu, sa véracité etc.) n'ont d'autre raison que l'omission de la précision des *Secondes Réponses*[44] : on peut multiplier les principes pour ainsi dire à l'infini – comme c'est le cas des notions communes[45] – on n'en sera pas plus savant pour autant. En revanche, la mise en ordre des principes, voilà ce qui, la plus grande amplitude et la moindre diversité obtenue, c'est-à-dire le fondement identifié et démontré, les transforme en fondements. C'est à ce titre aussi que la détermination de l'étendue comme essence de la matière, de même que celle de ses modes les transforment en fondements de la physique. Ainsi, Descartes envisage-t-il de publier « *les* fondements de [sa] Physique […] [qui sont] presque tous si évidents, qu'il ne faut que les entendre pour les croire, et qu'il n'y en [a] aucun, dont [il] ne pense pouvoir donner des démonstrations »[46]. Seule l'amplitude la plus grande et la moindre diversité d'un principe font de lui *le* fondement, par différence d'avec les autres principes dénués de ces caractères, et par l'anticipation de sa primauté dans l'ordre déductif ainsi que de sa puissance heuristique.

5. Le fonds n'est pas le fondement et réciproquement

Nous pouvons à présent revenir au texte des *Septièmes Réponses* dont nous étions partis et en comprendre les distinctions : « J'ai témoigné partout dans mes écrits, que je tâchais d'imiter les architectes, qui, pour élever des édifices solides aux lieux où le roc ou l'argile ou n'importe quel autre sol ferme sont recouverts d'une surface sablonneuse, creusent d'abord des fosses et en rejettent tout le sable et tout ce qui est appuyé sur lui, ou qui y est mélangé, afin de poser ensuite les fondations sur un sol ferme; ainsi, moi, j'ai en effet d'abord rejeté comme du sable tout ce qui est douteux; et ensuite, remarquant qu'on ne peut pas douter qu'existe au moins la substance qui doute ou qui pense, je me suis servi de cela comme d'un roc sur lequel j'ai placé

[44] Voir *Sec. Rép.*, AT IX-1, 110 = *IIae Resp.*, AT VII, 140, 12–18, texte cité *supra*. Voir aussi *Lettre à Clerselier*, juin ou juillet 1646, AT IV, 444, 20–22.

[45] Voir successivement les *Principia philosophiae*, I, 49 sur l'impossibilité (et l'inutilité) de dénombrer toutes les notions communes puis la *Lettre à Clerselier* de juin ou juillet 1646, AT IV, 444, 4–22 qui définit les notions communes comme des principes.

[46] *Discours de la Méthode*, AT VI 68, 4–8.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

les fondements de ma philosophie »[47]. Ce qui est atteint comme *in*dubitable au terme de la procédure du doute, le roc qui n'est autre que le *cogito*, peut dès lors être reçu, selon la formule du *Discours de la méthode*, « sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que [Descartes] recherchai[t] »[48]. Sur « ce roc[49], [Descartes a dès lors] posé les fondements de [s]a philosophie », par quoi le *cogito*, bien que premier principe de la philosophie, n'est pas reconnu comme fondement de la philosophie. Le fonds (le roc), c'est-à-dire le premier principe *in*dubitable, n'est pas le fondement. Que lui fait-il défaut pour l'être? Nous connaissons la réponse : la plus grande amplitude et la moindre diversification qui ne sauraient être celle de la démonstration de cette vérité précise qu'est l'existence de l'âme. Il en ira de même avec les principes successivement élucidés que seront la démonstration de l'existence de Dieu (*Méditation III*) et celle de sa véracité (*Méditation IV*) : à nouveau, souvenons-nous que « la connaissance des principes [*principiorum notitia*] n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens »[50]. Réciproquement, le fondement découvert – la règle générale – est irréductible à chacun des principes successivement déduits sur lesquels il repose pourtant : le fondement n'est pas le fonds. De fait, le caractère principiel de ces principes – leur indubitabilité – était déjà connu par d'autres avant Descartes. Mais aucun d'eux, considéré distributivement n'est fondement. En revanche, leur articulation sérielle et déductive dégage un roc, sur lequel Descartes a « posé les fondements de [s]a philosophie ». La solidité du fonds qui donne donc ses principes à la science est l'articulation des trois démonstrations qui rythment les *Méditations* II à IV jusqu'à la démonstration de la règle générale. Alors et alors seulement, la plus grande amplitude et la moindre diversification atteinte par ce nouveau résultat, le fondement est bâti sur ses trois prémisses ou principes dont il ne saurait plus être dissocié sauf à perdre la raison de son établissement. Le fondement, qui n'est pas le fonds et demeure distributivement inassimilable à ses éléments, s'assimile pourtant sa fermeté en en héritant et en ne faisant plus qu'un avec lui (série des déductions à partir du premier principe dont se déduit le fondement), se rapportant la profondeur

---

47 *Sept. Rép.*, *OC*, IV-2, 754–755 (trad. Clerselier modifiée). Voir le texte latin, cité *supra* note 25.

48 *Discours de la Méthode*, AT VI, 32, 22–23.

49 Les *Meditationes* parleront, dans la même veine, du point « firmum et immobile » demandé par Archimède, AT VII, 24,10.

50 *Secondes Réponses*, AT IX-1, 110 = *IIae Resp.*, AT VII, 140, 16–18.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

en-dessous de lui qui lui donne d'être l'assise de la science. On mesure alors que, loin de témoigner d'une inaptitude de l'image soupçonnée plus haut, la distinction des fondations et du roc retranscrit très exactement le processus d'élévation du fondement sur les principes (le fonds) devenant à leur tour *des* fondements (les fondations). Ainsi se trouvent articulés et non confondus, les principes (le roc), *le* fondement (la règle générale) et *les* fondements (les fondations) que deviennent les principes incorporés par le processus déductif au fondement ainsi démontré ou établi qu'est la règle générale.

6. Le fondement de la sagesse universelle : l'entendement

Cette élucidation de l'essence du fondement et de sa différence d'avec la principialité du principe permet pour finir de répondre à la difficulté soulevée à propos de la méthode. Peut-on accorder que la méthode ait éludé la question du fondement, malgré les notes solennelles de 1619–1620? En aucun cas, ainsi que permet de l'affirmer la *Règle VIII* : « Si quelqu'un se propose pour question, d'examiner toutes les vérités, à la connaissance desquelles suffit la raison humaine, ce que doivent il me semble entreprendre une bonne fois en la vie tous ceux, qui s'étudient sérieusement à parvenir au bon sens, celui-là donc suivant les règles [que nous avons] données trouvera, qu'on ne peut rien connaître avant l'entendement, puisque de lui dépend la connaissance de toutes les autres choses, et non le contraire »[51]. La connaissance de l'entendement est ici désignée sans équivoque comme la première vérité connue c'est-à-dire comme la première connaissance obtenue en procédant par ordre : aussi, loin d'ouvrir à la primauté de la démonstration de l'existence de l'âme ainsi que l'énoncera la philosophie première, cela en interdit définitivement la possibilité puisque la connaissance de l'entendement a ravi – par avance et de droit – à la démonstration de *l'existence* de l'âme le rang

[51] *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, op. cit.* p. 28 = *Regula VIII*, AT X, 395, 17–24 : « Si quis pro quaestione sibi proponat, examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat (quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, qui serio student ad bonam mentem pervenire), ille profecto per regulas datas inveniet nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat, et non contra ». Voir aussi PUF (2013), p. 122–123.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

de première connaissance, c'est-à-dire le statut de connaissance la plus notoire. En procédant par ordre, là où la philosophie première prétendra accéder en premier à l'existence de l'*ego*, les *Regulae* n'auront d'abord affaire qu'à la connaissance de la première de ses facultés. Or l'entendement ainsi connu n'est autre que la *bona mens*, c'est-à-dire la *Sapientia universalis* de la *Règle I*. La *bona mens* est comme telle le tout de la science : « toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine »[52] (*Règle I*). L'entendement, dans les *Regulae* est donc le plus ample qu'il se peut puisqu'il est la virtualité de toute la science; il est, comme faculté de connaître, le moins diversifié qu'il se peut. Il est donc fondement de la sagesse universelle, dans l'unité virtuelle de la méthode et du savoir qu'elle autorise.

Tel est ce que Descartes a commencé de comprendre à la date anniversaire de la découverte des fondements de la science admirable de 1619, compréhension qui se traduit par le passage du pluriel de 1619 (*fundamenta*) au singulier de 1620 (*fundamentum*). La compréhension entière du caractère fondateur de l'entendement demandera encore à Descartes un ou deux ouvrages[53] : le *Studium bonae mentis* dont V. Carraud et moi avons essayé de reconstituer le projet à partir des débris qui nous en ont été transmis par Baillet, où Descartes conquiert la thèse proprement fondamentale selon laquelle « la vraie philosophie dépend de l'entendement »[54], et les *Regulae ad directionem ingenii* qui, bien qu'inachevées elles aussi, l'accomplissent. Jusqu'à ce qu'il lui faille admettre que l'entendement ne saurait être ni le fondement du savoir, ni même celui de la méthode, en sorte de requérir pour ce nouveau projet qui s'annonce, la refondation du savoir. Cette refondation sera accomplie lorsque sera atteint « le fondement sur lequel il me semble que toute la certitude humaine peut être appuyée »[55], qui n'est autre que la règle générale ou règle de vérité.

---

[52] *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, *op. cit.* p. 2 = *Regula I*, AT X, 360, 7–8 : « scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia ».

[53] Deux, car il s'agit de deux textes distincts aux titres et à l'ampleur bien différents; un, si l'on comprend que c'est dans les *Regulae* que Descartes se donne les moyens de mener à bien l'entreprise seulement projetée dans le *Studium*.

[54] Voir PUF (2013), p. 140, ainsi que la présentation du *Studium bonae mentis*, p. 122; puis, dans ce volume, la communication de V. Carraud, « *Von den Mirabilis scientia fundamenta bis zum Studium bonae mentis* ».

[55] *Sec. Rép.*, AT IX-1, 113 = *IIae Resp.*, AT VII, 144, 23–25 : « fundamentum, cui omnis humana certitudo niti posse mihi videtur ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

III.
Traumhaft denken / Penser en rêve

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Claudio Buccolini

Les songes de 1619 : contexte et réception

Abstract
This essay regards the three dreams that Descartes had in Neuburg in 1619 and focuses on the different contexts of the episode as mentioned in Descartes' notebooks, namely that of Descartes' early thought on imagination and enthusiasm, and that of the publication of the *récit* by the biographer Baillet, which provided two versions of the episode in the different editions of his *Vie de Monsieur Descartes* (1690, 1692 *Abrégé*). The terminology relating to enthusiasm plays a central role in assessing to what extent Baillet in the 1690s formulated his discourse in the semantic context of *enthousiasme* and *enthousiastes*, a context radically different from the way Descartes spoke about *enthusiasmus* in the juvenile fragments preceding the *Regulae*. Descartes made a peculiar use of the term which differed not only from the mature reflection in the *Regulae*, but also from possible Renaissance sources of Platonic-Ficinian inspiration. The *récit* reported by Baillet was bound to arouse a problematic reception of the dreams episode among the major protagonists of the contemporary *République des Lettres*, including Huygens, Malebranche and, above all, Leibniz, who, acquainted with the original texts, challenged Baillet's interpretation. Descartes'decision to self-interpret dreams that he believed to be of divine origin, is analyzed in the cultural context of his day, without resorting to any specific Renaissance symbolic or oneirocritic mold.

1. L'enthousiasme de 1619 à 1691

« [Descartes] jeta son esprit dans de violentes agitations, qui augmentèrent de plus en plus par une contention continuelle […]; [il s'était fatigué] de telle sorte que le feu lui prît au cerveau, et qu'il tomba dans une espèce d'enthousiasme, qui disposa de telle manière son esprit

https://doi.org/10.5771/9783495999769

déjà abattu, qu'il le mit en état de recevoir les impressions des songes et des visions. »[1]

Le biographe de Descartes, le seul qui rapporte le récit des trois songes des *Olympica*, prévient ses lecteurs : Descartes est résolu (« dans la nouvelle ardeur de ses résolutions »), mais son esprit est violemment agité, le feu lui a pris au cerveau. La fatigue, le conflit intérieur continuel et un état de surexcitation mentale sont les causes d'une sorte (« espèce ») d'enthousiasme et du fait que l'esprit du jeune Descartes, déjà abattu, peut recevoir les impressions des songes. C'est donc la disposition psychophysique de Descartes qui explique ce que le jeune Descartes lui-même décrit comme « enthousiasme ». Baillet écrit : « [il] s'imagina » (Baillet, II, p. 81); « [il] fut assez hardi pour [se persuader] » (p. 84); « s'étant couché tout rempli de *son* enthousiasme » (*ibid.*); « [Il] attribuait cette merveille à la divinité de l'enthousiasme » (p. 84); « la révélation et l'enthousiasme, dont [il] ne désespérait pas de se voir favorisé » (*ibid.*); « Cette dernière imagination tenait assurément quelque chose de l'enthousiasme » (p. 85).

Mais il y a plus : selon le jeune Descartes, c'était un génie[2] qui excitait en lui cet enthousiasme : « Il ajoute que le génie qui excitait en lui l'enthousiasme dont il se sentait le cerveau échauffé depuis

---

[1] Baillet, II, p. 80–81; AT X, 180–181; PUF (2013), p. 101; *OC*, I, p. 253. On peut se rapporter à ces éditions pour le commentaire et la mise à jour bibliographique du récit des songes dans les *Olympica*; on y trouve aussi le dossier exhaustif et raisonné des commentaires. Signalons aussi l'édition avec introduction par G. Belgioioso et J.-R. Armogathe in B Op, III, p. 873–891. Sur les songes chez Descartes, après la bibliographie citée dans les éditions auxquelles nous renvoyons à G. Belgioioso, « ›Je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit‹ : Note sul lessico cartesiano del sonno e del sogno », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 94, 3, 2015, p. 535–563.

[2] H. Gouhier avoue que « L'intervention du bon génie soulève une grosse difficulté ». « Le sens du texte sembla clair : en expliquant par l'action d'un ›Génie‹ le don que l'âme inspirée a l'impression de recevoir, Descartes entend faire de toute cette fin d'automne une réponse à un appel divin. Mais qu'est-ce que ce ›Génie‹? […] une sorte de pressentiment que Descartes aurait personnifié pour donner à son récit un caractère romanesque dans le goût du temps ». Pour Gouhier « génie » traduirait le mot latin « spiritus ». Il s'agirait de l'« Esprit de Dieu » ou de l'« Esprit de vérité », donc Baillet aurait pu traduire *l'Esprit saint qui excitait en lui l'enthousiasme dont il se sentait le cerveau échauffé…*, mais il aurait préféré atténuer l'expression en faisant intervenir la figure du génie (*PPD*, p. 56–58). J. Maritain, *Le songe de Descartes*, Paris, Corréa, p. 7, avait écrit : « Les historiens du rationalisme devraient bien nous fixer sur l'identité de ce Génie. Serait-il cousin, par hasard, du *malin Génie* des *Méditations*? ». J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes, (1596–1628)*, Albi, Imprimerie du Sud-Ouest,

https://doi.org/10.5771/9783495999769

quelques jours, lui avait prédit ces songes avant que de se mettre au lit, et que l'esprit humain n'y avait aucune part » (Baillet, II, p. 85). Cet « enthousiasme le quitta peu de jours après » (p. 86).

Selon son biographe, c'est Descartes qui croit être en proie à l'enthousiasme et entendre le génie qui lui prédit les songes; mais Baillet dit à la fois que Descartes était, déjà avant de se coucher – comme il le sera encore pour quelques jours – tout plein de *son* enthousiasme (un enthousiasme endogène qui se laisserait identifier à l'auto-inspiration qui accompagne ses découvertes et l'*inventum*[3]), et que dans les songes lui arrive un enthousiasme d'origine exogène dont le signe (« signal ») et l'image acoustique était « la foudre dont il entendait l'éclat ». C'est bien cette « imagination » qui « tenoit assurement quelque chose de l'enthousiasme »; un enthousiasme dont la source aurait été l'« esprit de vérité » descendu sur Descartes pour le « posséder » (le choix du lexique par Baillet dénoncerait-il les inflexions interprétatives de sa terminologie? On ne peut que se poser la question en l'absence du texte originel[4]). Cet enthousiasme

---

1928 (citée d'après Paris, Vrin, 1930), p. 131 : « Ce génie serait plutôt pour lui ›le cousin‹ de son ange gardien et nous devons regretter à ce propos de ne pas posséder l'opuscule qu'il avait composé sur le génie de Socrate, on ne sait trop à quelle période de sa vie. » Sirven polémique dans les lignes précédentes avec Gouhier (*La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924) au sujet du « goût romanesque ». Cf., encore en 1999, C. Vasoli, « Le rapport entre les *Olympica* et la culture de la Renaissance », in E. Faye, *Descartes et la Renaissance*, Paris, Champion, 1999, p. 187–208, en particulier p. 203–204. Dans la tradition de la figure du *genium* comme traduisant du *daimon* grec dont l'activité protectrice se déroule aussi par l'envoi de songes ou de signes, un rôle capital est joué par le *De deo Socratis*, XV, d'Apulée : « tum insomniis, tum signis, tum etiam fortasse coram, cum usus postulat ». Pour Carraud et Olivo, PUF (2013), p. 176, il faut renvoyer à la conception du génie qui Descartes expose dans le *De deo Socratis* et à la recommandation de suivre « ses inclinations intérieures » quand « la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire »; cf. J. Deprun, « Descartes et le génie de Socrate », in J.-L. Marion, éd., *La passion de la raison, hommage à F. Alquié*, Paris, PUF, 1983, p. 145–160 et, surtout, J.-L. Marion, « Les trois songes ou l'éveil du philosophe », *ibid.*, p. 55–78; la p. 77 qui le reconduit à une figure de l'auto-inspiration.

[3] Cf. J.-L. Marion, « Les trois songes », art. cit., p. 58–61.

[4] H. Gouhier notait : « on est obligé de se demander si Baillet traduit ou explique » (*PPD*, p. 53, n.). Sur Baillet, voir L. J. Wang, « A controversial biography: Baillet's ›La vie de Monsieur Descartes‹ », *Romanische Forschungen*, 75, 1963, p. 316–331; G. Sebba, « Adrien Baillet and the genesis of his *Vie de M. Descartes* », in Th. M. Lennon, J. M. Nicholas, J. W. Davis, éd., *Problems of cartesianism*, Kingston-Montréal, McGill-Queen's UP, 1982, p. 9–60; J.-R. Armogathe, « Descartes, philosophe des Lumières, ou l'effet Baillet », in G. Barber, C. P. Courtney, éd., *Enlightenment essays in memory of Robert Shackleton*, The Voltaire Foundation, Oxford, 1998, p. 1–8.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

« excité » par le génie qui aurait « prédit les songes » (le verbe « prédire » est encore à noter) introduit une opposition entre « esprit de vérité » et « esprit humain », qui n'aurait aucun rôle dans les songes.

L'exposition de Baillet, qui se détache du récit continu – en forme indirecte – pour le paraphraser et y interposer son jugement, dédouble et multiplie l'enthousiasme en identifiant finalement un enthousiasme dont il soupçonne et suggère que Descartes attribuait l'origine à une cause extérieure à son esprit : « l'esprit de vérité qui descendoit sur luy pour le posséder ».

Baillet parle, en effet, de l'interprétation religieuse que Descartes donnait de ses imaginations, de ses songes, et laisse entendre par ses paraphrases qu'il considère cette interprétation comme un épisode d'« enthousiasme religieux » : Descartes s'était auto-persuadé d'être un « enthousiaste » (Leibniz ne manquera pas de le remarquer, comme nous le verrons). Descartes interprétait ses songes selon une symbolique pour son usage privé en expliquant le melon par la solitude, le dictionnaire par l'ensemble des sciences, le *Corpus poetarum* par la sagesse et la philosophie unies ensemble, les poètes par la révélation et l'enthousiasme, le vent par le diable, l'épouvante par la syndérèse, la foudre par l'esprit de vérité. Les songes étaient un produit de son imagination; l'interprétation qu'il en donnait le produit de sa pensée et de sa réflexion, indifférente au sommeil et à la veille – en attribuant à la théorie classique de la pensée intellective et rationnelle, pendant le sommeil et le songe, la coloration de la « conscience » au sens cartésien[5]. Descartes jugea avoir eu des songes significatifs, mais leur contenu aussi bien que leur signification étaient

[5] Cf. J.-L. Marion, « Les trois songes », art. cit. Dans le sommeil et dans le songe la pensée n'opère pas seulement comme imagination (ce qui proprement constitue le songe), mais aussi comme entendement, réflexion, raison : c'est la doctrine répandue dans les textes scolaires, cf. Eustache de Saint Paul, qui reprend et synthétise le *Commentaires* des *Coninbricenses* : « Dicitur *apparitio* vt intelligas somnium esse actum quendam seu actualem repraesentationem; additur *exhibita per internum sensum* vt scias noticias intellectiuas et abstractas, licet interdormiendum contingant, non propriè vocari somnia »; Eustachius à sancto Paulo, *Philosophia quadripartita, de rebus dialecticis, Moralibus, Physicis, Metaphysicis*, Parisiis, apud carolum Chastellain, 1609, t. I, *Physica*, p. 3, t. 3, q. 6, *De insomniis*, p. 402; cf. *Commentarium Collegii conimbricensis societate Iesu in libros Aristotelis qui parua Naturalia appellantur*, Lugduni ex officina Iuntarum, 1618 (1re éd. 1593), p. 36 : « dicitur per internum sensum, vt reiiciantur notiones intellectricis potentiae, quas dormientes interdum effingunt, quae non ritè somnia vocatur »; cf. Arist., *De div. per somn.*, 458 b 15–19. Benedictus Perera, dont les questions sur les songes extraites de ses *Commentaria in Danielem prophetam* (Rome, 1587) avaient été republiées dans l'*Adversus Fallaces*

https://doi.org/10.5771/9783495999769

privés et contenaient un avertissement moral; ils ne constituaient pas une « révélation » à partager avec les autres, mais une assistance du « ciel » qui lui était destinée. Ces songes lui imposaient d'en arriver à une détermination sur les sciences et la sagesse, sur leur unité et sur son choix de vie, sans pourtant le lui indiquer. Ils étaient la figuration de ses pensées de la veille et de ses interrogations actuelles résumées par la sentence du poème d'Ausone : *quod vitae sectabor iter*?

Dans les seuls originaux latins sur l'enthousiasme qu'on peut confronter avec l'exposé des *Olympica* rédigé par Baillet, la note marginale concernant le 10 novembre 1619 et le fragment sur les poètes (conservé par la copie leibnizienne publiée par Foucher de Careil)[6], Descartes parle de l'enthousiasme comme un état lié à la découverte des fondements de la science (*scientia*) admirable (« cum plenus forem Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem »[7]), et comme un état/faculté qui, opérant avec l'imagination (« per enthusiasmum et vim imaginationis »), permet d'écrire des sentences profondes en faisant jaillir des *semina scientiae*[8] qui sont déjà en nous.

Il semble prudent et opportun s'en tenir à ce que Descartes lui-même disait de l'enthousiasme à l'époque, en donnant une définition qu'unifie[9] par les semences de science l'origine interne (« sunt in nobis ») de la poésie et de la « science » (*scientia*). Les *semina scientiae* sont à l'origine des écrits des poètes aussi bien que des sentences des philosophes (« per enthusiasmum et vim imaginationis [a poetis]; per rationem a philosophis »); et principalement de la philosophie morale, dont il est question aussi dans l'auto-interprétation des

---

et superstitiosas artes (Rome, 1591), dont elles constituaient le second livre, *De observatione somniorum*, considérait négativement l'activité de la raison pendant le songe parce qu'elle ne pouvait exercer son libre arbitre : *An in somno liber usu et rationis et voluntatis esse queat*; *Comment. In Dan*, q. 7; *de obs. somn*. q. 9. Le texte de Perera a été repris en relation aux songes de Descartes par J.-M. Wagner, « Esquisse du cadre divinatoire des songes de Descartes, *Baroque 6*, « Descartes et le Baroque », Montauban, 1973, p. 81–95.

6 Le texte d'après Gouhier (*PPD*, p. 79–81, suivi par *OC*, I), aurait été interpolé par Baillet dans le récit; selon PUF (2013), le fragment, intérieur au récit des *Olympica* aurait été, au contraire, détaché par Leibniz et isolé de son contexte.

7 AT X, 179; Baillet, II, p. 81; *Abr.*, p. 45.

8 Cf. H. Gouhier, *PPD*, p. 79–81, 94; PUF (2013), p. 112, n. 22; *Regulae ad directionem ingenii*, trad. et annotation conceptuelle par J.-L. Marion avec la collaboration de P. Costabel, La Haye, Nijhoff, 1977, p. 135–137 (commentaire à la *Reg. IV*).

9 Sur l'*inventum* comme découverte de l'unité des sciences, cf. (PUF), 2013, p. 88–93.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

songes. L'enthousiasme permet d'extraire des semences/étincelles qui sont déjà en nous *ut in silice* de manière qu'elles soient plus lumineuses. Ce n'est pas l'enthousiasme qu'amène aux poètes ces semences et la science, elles sont déjà en eux comme elles sont déjà dans les philosophes.

Car il ne croioit pas qu'on dût s'étonner si fort de voir que les poëtes, même ceux qui ne font que niaiser, fussent pleins de sentences plus graves, plus sensées, et mieux exprimées que celles qui se trouvent dans les écrits des philosophes. Il attribuoit cette merveille à la divinité de l'enthousiasme, et à la force de l'imagination, qui fait sortir les semences de la sagesse (qui se trouvent dans l'esprit de tous les hommes comme les étincelles de feu dans les cailloux) avec beaucoup plus de facilité et beaucoup plus de brillant même, que ne peut faire la raison dans les philosophes (Baillet, II, p. 83).

Mirum videri possit, quare graves sententiae in scriptis poetarum, magis quam philosophorum. Ratio est quod poetae per enthusiasmum et vim imaginationis scripsere : sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucent (*Cogitationes privatae*, AT, X 217).

Pour Baillet l'enthousiasme serait la conséquence de l'auto-persuasion de Descartes d'être possédé par l'esprit de vérité qui lui donne la capacité de les interpréter. Pour Descartes qui, dans le fragment latin, le circonscrit à l'origine interne de la science et des « sentences », l'enthousiasme est concomitant à l'imagination et constitue l'auto-inspiration des poètes : dans les *Olympica*, Descartes et Baillet utilisent le même terme pour indiquer des conceptions différentes. Si l'on en reste au niveau de l'imagination – et les songes, non leur interprétation, sont façonnés par l'imagination –, on peut constater, par l'exposé de Baillet qu'introduit la paraphrase des *Olympica*, que non seulement l'*inventum* et l'enthousiasme, mais aussi la force de l'imagination, précédaient les songes : « c'étoit assez que son imagination lui présentât son esprit tout nud, pour lui faire croire qu'il l'avoit mis effectivement en cet état » (Baillet, II, p. 80). Non seulement ses réflexions et ses

https://doi.org/10.5771/9783495999769

pensées ont une composante imaginative débordante – l'imagination impose ses « impressions » –, mais dans le fragment latin, Descartes reconnait un rôle actif à l'imagination dans l'invention des semences de vérité. Sa conception de l'imagination[10] n'était pas encore celle des écrits postérieurs[11]. La figuration du travail épuisant de libération des préjugés comme un état de nudité, c'est le germe grotesque de ce qui deviendra, avec le refus de l'imagination elle-même, le premier moment de la méthode et du procédé hyperbolique.

Cette conception de l'imagination apparaît encore plus originelle si on la compare avec une note sur les songes écrite par Isaac Beeckman[12] en son *Journal*, note intercalée parmi d'autres où, entre janvier et mars 1619, il discute le *Compendium musicae*, et dans laquelle il évoque l'action de l'imagination dans les songes. Pendant le sommeil, quand l'esprit n'est pas perturbé par les sens extérieurs, toutes ses puissances et tous les esprits (*spiritus*) se rassemblent dans la seule imagination, qui devient extrêmement puissante et agile. Ainsi devient-on dans les songes capable de faire ce qu'on ne peut pas faire dans la veille. L'imagination est comme l'almandin qui dans l'obscurité peut recueillir ensemble la lumière dispersée et devenir lumineux. Le songe devient ainsi un multiplicateur de la puissance de l'imagination : ceux qui pendant le jour ne savent pas parler latin en deviennent capables, parce qu'ils en ont appris les fondements, tandis que, pendant la vieille, quand leur esprit est par trop dispersé, ils n'arrivent pas à les maitriser[13].

---

[10] Cf. J.-R. Armogathe, « L'imagination de Mersenne à Pascal », in *Phantasia-Imaginatio, V° colloquio internazionale*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1988, p. 259–272, p. 263 n.

[11] Dans la *Regula IV*, Descartes parle des *semina*, « les premières semences des pensées utiles » que « l'esprit humain possède » et de l'enthousiasme, le « je ne sais pas quoi de divin » (AT X, 373, 6–10 : « habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt »; éd. Marion, p. 11, 135–137), mais après avoir parlé de la méthode et de l'*intuitus*; ce sont désormais l'*intuitus*, et la méthode qui permettent d'extraire les semences. Et c'est justement l'*intuitus* en tant que parfaitement distinct de l'imagination, qui manque dans la réflexion germinale du fragment des *Olympica* dans lequel tout est encore confié à l'imagination ou à la raison des philosophes.

[12] Pour la correspondance Descartes-Beeckman, voir l'éd. de G. Belgioioso et J.-R. Armogathe, *Descartes, Beeckman, Mersenne, Lettere 1619–1648*, Milan, Bompiani, 2015.

[13] *Journal tenu par Isaac* Beeckman, 10 janvier-2 mars 1619; *fol.* 108*v*-109*r*, éd. par C. De Waard, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1939, t. I, *Somniantes et aegroti cur interdum exactiùs imaginentur* : « Te nacht droomde ic, dat ic in eenen boeck las so perfect, dat ick

https://doi.org/10.5771/9783495999769

L'origine externe de la lumière accumulée par l'almandin rapportée à l'éclat de la lumière qui vient des *semina scientiae* dans le silex, nous donne, par la métaphore de la lumière, la mesure de la distance entre une conception empirique et corpusculaire de l'imagination, qui ramasse et concentre ce qui était dispersé et recueilli par les sens et la mémoire, et la conception *a priori* présentée par Descartes dans les *Olympica*; l'imagination cartésienne extrait des *semina* qui sont déjà dans l'esprit.

Le lexique de l'enthousiasme mobilisé par Descartes dans le fragment latin posait à Baillet en 1691 des problèmes qui ne se posaient pas en 1619 au jeune Descartes, qui avait à l'esprit les textes et les *graves sententiae* des poètes. La notion était liée à une réflexion sur le statut de l'enthousiasme des poètes et sur la force de l'imagination[14] qui les reconduisait à une origine interne. Descartes utilisait un langage alors en vogue, d'origine stoïcienne (*semina scientiae*) et platonicienne (*enthusiasmus*), sans pourtant adhérer ni à la doctrine stoïcienne ni à la doctrine platonicienne de l'enthousiasme

---

hetgeen ic ééns gelesen hadde, soo dicmaels overlesen konde als ic wilde, sonder een tittelken te missen. Onder anderen wasser een woort van 12 of 13 syllaben, dat las ic 3 oft 4 mael over, juyst gelyck de eerste reyse. Ic ben versekert, en mercte bescheelyck, wacker geworden synde, dat ic dat niet en soude hebben connen doen, wacker synde, op verre nae niet. Want hetgene ic scheen te lesen, imagineerde ic maer voor my te staen; en oft ic dat nu, wacker synde, wilde naedoen en my een boeck imagineren en daerin lesen, het waere onmogelick noch eens hetselvige, dat ic te voren las, noch eens te lesen. Dit gebeurt my dicwils; soo oock sonder twyffel ander menschen. Waeruyt volcht, dat d'imaginatie stercker is alsmen slaept en droomt, dan alsmen wacker is; en geschiet, omdat men op één dinge maer letten kan, al de sinnen vacerende; soodat al de spiritus en crachten des geests in de imaginatie alleen vergaderen, waerdoor sy uyttermaten crachtich en behendich wort. Alsoo bevint men, dat die een gebreck oft twee hebben, in d'ander actien te cloecker syn: die syck oft sinneloos syn, spreken en doen, tgeen sy anders niet en conden. Want al dat eenichsins in de hersenen verborgen licht, dat openbaert sich dan door de deucht der geconjungeerde geesten. Die geen goet latyn spreken en connen, spreken dan goet latyn, omdatse de fondamenten van goet latyn wel int hooft hebben, maer en weten niet te passe te brengen, als sy wel by haer sinnen syn, omdat het verstant dan tot te veel plaetsen verspreyt wert; maer die noyt geen latyn en hebben hooren | spreecken, en connen gantsch door siecten ooc niet spreken sonder mirakel. Also licht een carbonckel int doncker, het licht, dat in de duysterheyt verspreyt is, byeen vergarendt. Die blint syn die hooren te beter, etc. ».

[14] Cf. J.-R. Armogathe, « L'imagination de Mersenne à Pascal », in *Phantasia/imaginatio*, *op. cit*. Pour les implications de la conception ficinienne du *spiritus phantasticus* et de la doctrine de l'*ochema pneuma*, véhicule astral de l'âme dans la conception néoplatonicienne du songe divin, cf. E. Garin, «'*Phantasia*' e ›*imaginatio*‹ fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi, *ibid*., p. 3–20.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

et de l'inspiration poétique ou à celle de l'imagination et du *spiritus phantasticus* comme véhicule de l'âme. Il absorbait et utilisait un lexique courant et commençait à peine à travailler de façon autonome et nouvelle les idées reçues et véhiculées par la culture des premières années du XVIIe siècle.

Dans l'*editio maior* de la *Vie* (1691), Baillet dit, en rapportant le contenu des *Olympica*, que Descartes indiquait n'avoir pas bu depuis trois mois : les songes n'auraient donc pas été causés par l'ivresse et Descartes ne réduisait pas son état à des causes physiologiques banales. Mais dans l'*Abrégé de la vie de M. Descartes* publié l'année suivante, en 1692, Baillet remania de manière substantielle le chapitre : il effaça le récit des songes qu'il réduisait à quelques lignes de paraphrases[15], il élimina la phrase sur le génie et ajouta dans ce même passage, une fois écartée l'ivresse, une autre hypothèse, c'est-à-dire le cerveau affaibli.

C'est Descartes, écrit Baillet dans l'*Abrégé*, qui « crût apercevoir à travers » les ombres des songes; qui « affecta de donner » un air spirituel et divin « aux explications qu'[il] fit de ces songes »; qui « tenoit si fort de cet enthousiasme dont *il* se croioit échauffé que l'on auroit été porté à croire qu'il auroit eu le cerveau affoibli, ou qu'il auroit bû le soir avant que de se coucher » (*Abr.*, p. 45–46).

Selon Baillet, on pouvait exclure la seconde hypothèse, le vin, mais non la première, « le cerveau affaibli ». C'était la thèse du biographe, qui devenait plus évidente dans l'*Abrégé*, avec le remaniement du texte, mais qui apparait déjà dans la prémisse qui ouvrait le récit dans la première édition (« il le fatigua de telle sorte que le feu lui prît au cerveau, et qu'il tomba dans une espèce d'enthousiasme… »). Toutefois Descartes, comme Baillet le savait bien, n'avait pas noté dans son registre avoir l'esprit affaibli, mais au contraire, être rempli de l'enthousiasme qui lui venait de l'*inventum*.

L'enthousiasme des poètes était dans le lexique littéraire du XVIe siècle la « fureur divine » : « la nommons, fureur divine, ou, avec les Grecs Enthousiasme » écrivait Pontus de Tyard dans son *Solitaire*

---

15 « [I]l eut trois songes consécutifs, *mais assez extraordinaires* pour s'imaginer qu'ils pouvoient luy être venus d'enhaut. *Il crût appercevoir à travers de leurs ombres les vestiges du chemin que Dieu luy traçoit pour suivre sa volonté dans son choix de vie, et dans la | 46 | recherche de cette verité qui faisoit le sujet de ses inquietudes. Mais l'air spirituel et divin qu'il affecta de donner aux explications qu'il fit de ces songes tenoit si fort de cet enthousiasme dont il se croioit échauffé, que l'on auroit été porté à croire qu'il auroit eu le cerveau affoibli, ou qu'il auroit bû le soir avant que de se coucher* » (*Abr.*, p. 45–46).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

premier, ou prose des Muses et de la fureur poëtique[16]. C'était un lexique et une conception de l'enthousiasme courants, affaiblis par rapport à la matrice platonicienne et ficinienne originelle du XVe siècle (c'est-à-dire diffusée par les éditions et les commentaires de Ficin) qui avait conflué en France dans la théorie de l'inspiration poétique élaborée par les poètes de la Pléiade[17]. C'est un parcours articulé qui ne se laisse pas identifier à un mysticisme de matrice religieuse chrétienne, et dans lequel le platonisme se rapproche, comme chez Ronsard, des idées naturalistes et ›matérialistes‹ de Cardan[18] et, au début du siècle suivant, de celles de Théophile de Viau[19]. Ce contexte lexical justifiait la décision de Baillet de rendre l'*enthusiasmus* des poètes de l'originel cartésien par « divinité de l'enthousiasme »[20] (traduction que ne serait pas tellement « ornée », pour reprendre l'expression de H. Gouhier[21]), mais l'usage du terme en 1619, n'était plus celui de la fin des années 1480 de Ficin. Pour Descartes l'enthousiasme, l'ancienne « fureur divine » opérait en lien avec l'imagination et atteignait les

---

16 « La fureur [...] contient souz soy deux especes d'alienations. La premiere procedant des maladies corporelles, dont vous avez parlé, et de son vray nom l'avez bien appellée follie et vice de cerveau; la seconde, estant engendrée d'une secrette puissance diuine, par laquelle l'ame raisonnable est illustrée : et la nommons, fureur divine, ou, avec les Grecs Enthusiasme. Or faites iugement si ceste derniere sorte de fureur est souhaitable, ou non », Pontus de Tyard, *Solitaire premier*, in *Discours philosophiques*, A paris, chez Abel Langelier, 1587, p. 5*v* (éd. Baridon, 1950, p. 6–7). Cf. *Ode à Michel de l'Hospital* « saincte fureur [...] \ Desmembré en diverses parts, \ En prophétie, en poésies. \ En mystères et en amour. \ Quatre fureurs qui tour à tour \ Chatouilleront vos fantasies ».

17 Le *Solitaire premier*, de Pontus de Tyard (1552; édité à partir de 1587 dans le recueil des *Discours philosophiques)*, *l'Ode à Michel de l'Hospital* ainsi que le poème *La lyre* à Jean Belot et l'*Ode* I X à l'Hospital, en constituaient des références obligatoires.

18 Cf. F. A. Yates, *The French Academies of the Sixteenth Century*, London and New York, Routledge, 1947, 2e éd. 1988, p. 77–85 pour Pontus de Tyard; H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature Française*, Paris, Vrin, 2e 1971, p. 389–391 pour Ronsard.

19 Cf. M. Fumaroli, « Crépuscule de l'enthousiasme au XVIIe siècle », dans J.-C. Margolin, éd., *Troisième congrès international d'études néo-latines, Tours, 1976*, Paris, Vrin, 1980, p. 1279–1305, repris dans *Héros et orateurs. Rhétorique et dramaturgie cornélienne*, Genève, Droz, 1990, 1996, p. 351.

20 Le syntagme renvoie aux lexique platonicien de l'enthousiasme comme « divine manie », *furor*, ἐνθουσιασμός (dérivé d'ἐνθουσιάζω), qui indique dans le corpus platonicien en même temps la condition du divin, du sacerdote, de l'initié, mais aussi du poète inspiré par un Dieu (*Timée*, 71e; *Ion*, 530e; 533e; *Phèdre*, 245a, 249d–e et 265b), avec la célèbre classification des quatre formes de manie dans *Phèdre*, 265, et que dans le platonisme des siècles suivants, avec la démarcation croissante de la séparation de l'âme et du corps, sera rapproché à l'extase (Plotin, *Ennéad*., V, 6, 4).

21 Gouhier, *PPD*, p. 53; traduction rigoureuse du texte dans PUF (2013), p. 104.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

mêmes *semina scientiae* que la raison des philosophes. Toutefois, l'enthousiasme et l'imagination étaient plus efficaces pour extraire ces semences qui en apparaissaient alors plus lumineuses que dans les écrits des philosophes. Descartes, à la différence des courants néoplatoniciens de la Renaissance, reconduisait l'enthousiasme et l'imagination aux *semina scientiae* en excluant une origine prochaine externe de l'inspiration, et signalait en même temps les limites de la façon avec laquelle les philosophes utilisaient la raison pour atteindre la science – surtout les philosophes qu'il avait rencontrés pendant sa formation scolaire.

Cette idée de l'imagination et de son rôle actif dans l'invention de la science, qui la rend plus performante que la raison des philosophes (« magis quam philosophorum »; « magisque elucent »), marque une phase initiale de la réflexion de Descartes sur l'imagination – sujet étudié par Jean-Robert Armogathe[22] – à laquelle s'opposera la conception des *Regulae*[23]. Et en effet toutes ces réflexions deviendront autre chose après la décision de s'adonner à amender la philosophie, c'est-à-dire après la décision de devenir le Descartes que nous connaissons par ses œuvres philosophiques. En 1619, pour quelques jours ou pour quelques semaines, ce n'était encore le cas, même si, selon l'auteur du *Discours de la méthode*, cette période marqua le début de ce qui se passera après.

Dans le thème de l'enthousiasme, Baillet en 1691 percevait des implications bien diverses. Dans son texte – en langue française et à la troisième personne à partir d'un original latin en première personne qui nous reste inconnu –, il avait introduit différentes nuances du mot qui comportaient une ampleur et une complexité dont il chercha à se défaire dans l'*Abrégé* en retranchant les expressions et les paragraphes plus problématiques : « la divinité de l'enthousiasme », « l'enthousiasme, dont il ne désespéroit pas de se voir favorisé »; la « dernière imagination [qui] tenoit assurément quelque chose de l'enthousiasme »; « le génie qui excitoit en luy l'enthousiasme dont il se sentoit le cerveau échauffé ». Ces coupures révèlent les difficultés de Baillet.

---

22 Cf. *supra*, n. 15.

23 Cf. *Regulae ad directionem ingenii*, *Reg. XIV*, éd. et comm. par J.-L. Marion et P. Costabel (1977); cf. aussi, J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975, p. 122–126.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

En 1691, dans l'*editio maior* il écrivait que « le lendemain » Descartes continua à réfléchir sur ce qui c'était passé pendant la nuit (« l'impression qui luy resta de ces agitations ») et sur le choix qu'il devait faire, et que dans cet « embarras » il recourut à Dieu, puis à la Sainte Vierge pour en avoir une assistance. Dans l'*editio maior* le lendemain Descartes continuait à interpréter les songes jusqu'au moment de la visite du peintre italien qui lui avait permis de donner leur sens aux petits portraits en taille-douce[24]. L'*Abrégé* modifiait le tableau de façon substantielle. L'enthousiasme était une auto-persuasion induite par un état psychophysique qui avait conduit Descartes à donner un air spirituel et divin non aux songes, mais à leur explication; soulignons-le : c'est dans l'explication des songes que se révèle l'enthousiasme cartésien (« l'air spirituel et divin qu'il affecta de donner aux explications qu'il fit de ces songes tenoit si fort de cet enthousiasme dont il se croioit échauffé » *Abr.*, p. 46). Mais le lendemain, Descartes mit en question (« sans trop présumer ») la signification qu'il avait donnée à ses songes et ceci le porta à recourir encore à Dieu pour lui faire connaître sa volonté « sans énigme » :

[1691] *L'embarras où il se trouva, le fit recourir à Dieu* pour le prier de luy faire connoître sa volonté, de vouloir l'éclairer et le conduire dans la recherche de la vérité.	[1692] *Sans trop présumer du sens favorable qu'il avoit donné à ses songes, il recourut à Dieu tout de nouveau* pour le prier de luy faire connoître sa volonté *sans énigme*, de vouloir l'éclairer, et le conduire dans la recherche de la vérité.

A partir du même original, Baillet décrit donc deux scenarios différents : 1) 1691 : un Descartes « enthousiaste », *somniator* et *interpres*, qui peut recevoir et interpréter des songes divins; 2) 1692 : un Descartes qui doute de son interprétation et qui recourt à Dieu pour avoir une indication claire (« sans énigme »).

Si Descartes reconnait que ses songes possèdent une signification et qu'il peut leur en donner une religieuse, il doute, en tout cas, de son statut d'interprète divin et du « sens favorable » qu'il leur a attribué, et pense principalement au choix qu'il lui reste à faire; cette nouvelle perspective dans l'*Abrégé* comporte, à notre avis, une révision

[24] « Et comme il ne lui restoit plus à expliquer que les petits portraits de taille-douce qu'il avoit trouvéz dans le second livre, il n'en chercha plus l'explication aprés la visite qu'un peintre italien lui rendit dés le lendemain » (Baillet, II, p. 84).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

substantielle du concept religieux-mystique d'enthousiasme mobilisé par Baillet dans l'*editio major*. L'extrême difficulté du biographe avec le contenu des *Olympica*, rend très problématique la possibilité de remonter à la connotation originelle de l'enthousiasme dans le texte cartésien. Avoir des songes qui peuvent être interprétés en sens religieux et qui peuvent signifier une assistance du ciel ne signifie pas penser être un « enthousiaste », mais être un croyant. Descartes donnait à ses songes une signification religieuse, mais ceci n'implique pas qu'il pensait être devenu un prophète. Si la valeur religieuse qu'il attribuait à ses songes et à son choix de vie est incontestable, l'interprétation détaillée qu'il avait donnée des songes lui semblait, le lendemain ou dans les jours suivants, peu fiable. Il en retenait surtout l'incitation au choix qu'il percevait avec le sentiment religieux d'un appel à suivre les talents qui l'avaient rendu capable de l'*inventum* – acquis capital dont lui-même n'était pas encore en mesure d'épuiser la portée et les implications, et dont la maîtrise et la compréhension se seront poursuivies dans les mois et les années suivantes (« coepi *intelligere fundamentum inventi mirabilis* », nous soulignons).

La version française du récit par Baillet, en 1691, bien que par son reflet indirect, montrait un donné quantitatif non méprisable, sept occurrences, aussi bien qu'une connotation quelque peu positive du mot et de la notion d'enthousiasme, qui gênait le biographe pour lequel l'enthousiasme était devenu uniquement un état perturbé d'origine physiologique. C'est donc Baillet qui propose la lecture médicale de l'enthousiasme cartésien[25], pour échapper à l'identification entre la notion d'origine poétique et oratoire, que Descartes dans le fragment latin mobilise à l'intérieur d'une réflexion où elle et comparée à la mesure à la raison des philosophes, et la notion religieuse, liée à la révélation intérieure des mystiques et des « enthousiastes » (sur l'exemple des *Schwärmer*[26], puis des *quacker*), acception péjorative et dévalorisante bien présente dans les querelles sur le cartésianisme à partir des années 1640. Ce redoublement, cette acception du mot,

[25] Cf. pour les rapports du récit avec les théories médicales de la mélancolie l'important essai de A. Bitbol- Hespériès, « Les *Olympica* et la vocation scientifique de Descartes », in F. Hallyn, éd., *Les Olympiques de Descartes : études et textes*, Génève, Droz, 1995, p. 47–72.

[26] Sur les rapports entre enthousiasme et songes des *Schwärmer*, cf. la très importante étude de Claire Gantet, « Le rêve dans l'Allemagne du XVIe siècle. Appropriations médicales et recouvrements confessionnels », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2010, 1 (65e année), p. 39–62.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

qui appartient à Baillet et non à Descartes, est introduite dans le récit au moment de l'interprétation des songes : « Cette dernière imagination tenait *assurément* quelque chose de l'enthousiasme ». C'est ici que l'enthousiasme de Descartes perd sa connotation endogène d'auto-inspiration sur l'exemple des poètes et d'état de surexcitation conséquent aux découvertes, et devient, aux dires de Baillet, « assurément » enthousiasme : c'est-à-dire enthousiasme de quelqu'un qui est « possédé » par l'esprit de vérité. Baillet se déplace nonchalamment de l'une à l'autre connotation en utilisant la même forme française.

2. La première réception

L'enthousiasme et le génie étaient évoqués dans le récit originel du jeune Descartes, et ce récit constituait un document biographique authentique, originel et important; mais Baillet dans le dispositif de l'*editio major* – où il avait lié la religiosité de Descartes à l'enthousiasme, et l'enthousiasme au génie – n'avait pas été en mesure de manier de façon convenable ce texte, c'est-à-dire de l'introduire, de le paraphraser ou de le commenter sans y voir lui-même et y faire transparaître une idée disqualifiée d'enthousiasme qui constituait le croisement de différentes notions, parmi lesquelles il privilégiait celle, médicale, selon laquelle « l'on auroit été porté à croire qu'il auroit eu le cerveau affaibli », (expression ajouté en 1692); ce qui l'a conduit à supprimer le récit dans l'*Abrégé*.

Déjà Leibniz, qui avait connu directement le texte des *Olympica*, en 1693, reprochait à Baillet – encore en lisant le texte de *l'Abrégé* – d'avoir pris Descartes pour « enthousiaste ». L'usage du terme était technique, et bien différent du terme générique « enthousiasme » (on le voit par les entrées des lexiques ou des dictionnaires de l'époque[27]); au lieu de comprendre l'« enthousiasme » de Descartes et de le rapporter à l'*inventum mirabilis* et à ses fondements[28], Baillet l'avait

[27] Pour le contexte linguistique de l'époque on peut se rapporter, en dernier lieu, à Daniel Georg Morhof, *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus editio quarta, cui praefationem, notitiamque diariorum litterariorum europae praemisit Io. Albertus Fabricius*, Lubecae, Sumptibus Petri Boeckmanni, 1747, 3 t. en 2 vol. in 4; éd. Facsimilée, Scientia Verlag, Aalen, 1970, t. I, L. I., cap. XII, p. 115–116; ›Enthousiasmum‹ (des poètes), t. III, L. V, p. 555, ›Enthousiastae‹ (sèctes réligiuses).

[28] « Ces fondements ont donc été trouvés le jour précédant les rêves, et non en rêve. C'est après qu'il a trouvé les fondements de la science que Descartes est inspiré,

https://doi.org/10.5771/9783495999769

rapproché à celui des enthousiastes : « 1619. Il est vray que M. Des Cartes donnoit dans sa jeunesse dans des pensées un peu chimériques, on le voit par ses Olympiques. Mais je ne crois pas qu'il ait esté véritablement enthousiaste pour quelque temps comme M. Baillet l'a pris qui n'a pas assez considéré ce que M. Des Cartes entendoit par les fondemens de la science admirable. »

Selon Leibniz, qui avait lu l'original latin, l'enthousiasme des *Olympica* était lié aux *fondements de la science admirable* et à des pensées « un peu chimériques », c'est-à-dire façonnées par l'imagination comme les chimères et les songes. Dans l'article qu'il publiait cette même année (*Notata quaedam […] circa vitam et doctrinam Cartesii*; publiées par Christian Thomasius dans *Historia sapientiae et stultitiae*, 1693)[29], Leibniz décrivait en peu de mots la période pendant laquelle Descartes, après des songes et après avoir soupesé longuement le vers d'Ausone, avait pris la décision de s'adonner à amender la philosophie : « Cartesius […], iuvenis emendandae philosophiae consilium cepit post somnia et illud Ausonii diu expensum : *quod vitae sectabor iter?*»[30]. Il désarticulait ou juxtaposait les songes et le poème : le choix était un problème du Descartes vigilant, et non seulement du Descartes rêveur. Dans les notes de Leibniz éditées par Foucher de Careil, la seule occurrence d'enthousiasme était celle du fragment sur les poètes.

Pour la conception leibnizienne de l'enthousiasme, on peut se rapporter au texte, postérieur mais significatif, des *Nouveaux essais*[31],

---

c'est-à-dire possédé par ›l'Esprit de vérité‹ qui lui ouvre ›les trésors de toutes les sciences‹; les songes ne constituent pas une origine, mais valent *a posteriori* »; cf. PUF (2013), p. 110 n., sur la base de H. Gouhier, *PPD*, p. 54–56 et J.-L. Marion, « Les trois songes ou l'éveil du philosophe », p. 59–60. Sur la question des *fundamenta*, cf. PUF (2013), p. 90–94.

29 Halae Magdeburgicae, Typis et impensis Christophori Salfeldii, p. 113–123; puis réédité par Christian Kortholt in *Godefr. Guilelmi Leibnitii Epistolae ad diversos, theologici, iuridici, medici, philosophici, mathematici, historici et philologici argumenti*, Lipsiae, Bern. Christoph. Breitkopf, 1738, vol. III, p. 388–396; ed. in Gerhardt IV, p. 310–314; G. W. Leibniz, *Essais scientifiques et philosophiques. Les articles publiés dans les journaux savants*, recueillis par A. Lamarra, R. Palaia, Georg Olms, Hildesheim-Zurich-New York, 2005, 3 vol.: ici, I, p. 289–298.

30 G.W. Leibniz, *Notata quaedam circa vitam et doctrinam Cartesii*, in Ch. Thomasius, *Historia stultitiae et sapientiae*, cit. p. 113; ed. Gerhardt, IV, p. 310.

31 Cf. le chapitre 19 du livre IV dans lequel Leibniz se confronte à Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (éd. de P. H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 697–705); chapitre ajouté dans la quatrième édition (1700), traduite par Pierre Coste (Amsterdam, H. Schelte, 1700) et que Leibniz utilise dans son

https://doi.org/10.5771/9783495999769

dans lequel il distingue entre l'acception positive d'enthousiasme en tant qu'avertissement intérieur dont on a l'exemple dans le démon de Socrate (« de sorte qu'Enthousiasme seroit un instinct divin »), et l'acception négative des sectes religieuses, « les enthousiastes », et des prétendus visionnaires.

La dévalorisation de l'enthousiasme était une tendance fondamentale de l'époque durant laquelle Baillet publiait sa biographie cartésienne, conséquence à la fois du rationalisme et du souci critique qui s'étaient imposé au long du XVIIe siècle. Ce contexte intellectuel rendait très problématique pour le biographe de Descartes de restituer en 1690 les nuances du langage de son auteur en 1619, et l'acception positive de la notion d'*enthousiasmus* dans les *Olympica* (qui arrivera jusqu'au « habet enim humana mens nescio quid divini » des *Regulae*[32]), sans y superposer une sémantisation successive et sans y reconnaître, après la première édition de la *Vie* en 1691, le danger auquel il avait exposé la cible des querelles d'Utrecht. Il était maladroit et imprudent, après les critiques de Voetius et de Schoock[33],

---

exposition : « Enthousiasme estoit au commencement un bon nom. Et comme le sophisme marque proprement un exercice de la sagesse, l'Enthousiasme signifie qu'il y a une divinité en nous. Est Deus in nobis. Et Socrate pretendoit qu'un Dieu ou Demon luy donnoit des avertissemens interieurs, de sorte qu'Enthousiasme seroit un instinct divin », éd, Gerhardt, V, p. 487.

[32] Cf. *supra*, n. 11.

[33] M. Schoock, *Admiranda methodus novae philosophiae Renati Cartesi*, Ultraiecti, J. van Waeseberg, 1643; éd. in R. Descartes, M. Schoock, *La querelle d'Utrecht*, textes établis, traduits et annotés par Th. Verbeek, Paris, Les impressions nouvelles, 1988, p. 312–314; cf. *ibid*. p. 33, 60, 171, 178, 195, 206, 310; *Epistola ad Voetium*, AT VIII-2, 162, 23; 172, 10; 183, 22–23. Ici on affaire à un usage argumentatif et décontextualisé du procédé cartésien – que ne touche pas la révélation ni le témoin intérieur –, procédé employé à contresens car transféré un contexte mystique. Jusqu'à la publication de la *Vie de M. Descartes* par Baillet, le rapprochement captieux de l'*abducere mentem a sensibus* et pour ainsi dire *a scholasticis libris*, ainsi que du doute cartésien avec les procédés des mystiques enthousiastes reste légitimé uniquement au niveau factuel et historique par les accusations auxquelles Descartes doit faire face en 1643 dans l'*Epistola ad Voetium*. Mais le niveau de la confrontation se situera sur un plan toujours argumentatif, quoique avec des arguments bien différents, lorsqu'il ne s'agira plus de la métaphysique cartésienne, mais de la description de l'enthousiasme duquel le jeune Descartes se réclamait atteint. Il ne s'agissait plus de la mystique et de la religion des *Chrétiens sans église*, pour le dire avec L. Kolakowski [(1965] trad. fr., Paris, Gallimard, 1969) ou mieux encore de la constellation multiforme de l'enthousiasme religieux étudié par R. A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Oxford, Clarendon Press, 1950.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

de Revius[34], de Tepelius[35], de présenter l'image d'un Descartes éveillé à la philosophie par des songes, par l'enthousiasme et par l'inspiration d'un « génie ». Et il était, si possible, encore plus difficile de le faire dans la dernière décennie du siècle, après les polémiques sur les enthousiastes en Allemagne comme en Angleterre dans le milieu des platoniciens de Cambridge. Il s'agissait d'un parcours qui, à partir du traitement médical de la mélancolie par Robert Burton dans l'*Anathomy of Melancholy* (1621), s'était poursuivi par la médicalisation de l'enthousiasme dont témoigne l'ouvrage d'Henry More, l'*Enthousiasmus triumphatus* (1656; éd. lat. 1662).[36] En 1655, les insinuations de Méric Casaubon dans le chapitre sur l'enthousiasme contemplatif et philosophique visaient en filigrane, sans le nommer, Descartes, « the author of New Method »[37]. Mais More, qui reprenait le texte de Causabon sous une forme plus brève et plus efficace

---

[34] J. Revius *Methodi cartesianae consideratio teologica*, Lugduni Batavorum, Apud Hyeronimo de Vogel, 1648, p. 35; ed. critica *A theological examination of Cartesian philosophy: early criticism (1947)*, éd. d'A. Goudriaan, Leiden-Boston-Köln, Brill, p. 134–5.

[35] Johannes Tepelius, *Historia philosophiae cartesianae*, Endter, Norimberga, 1674, p. 46–47: « […] insurrexerunt, tum Philosophi, tum Theologi, Lutetiae, Trajecti, Fraenekerae, Groningae, Lugduni, et in aliis Academis pluribus, qui nunc expressis, nunc suppressis nominibus, paulò Novam Philosophiam accuratiùs disquirere, nonnunquam etiam arrodere coeperunt, et eam in publicis Thesibus, Considerationibus, Corollariis, Programmatibus, integrisque scriptis, gravissimorum quorumcunque errorum, atheismi, scepticismi, enthusiasmi, delirii, aliarumque absurditatum rem facere allaborarunt ».

[36] Philophilus Parresiastes [H. More], *Enthusiasmus Triumphatus, Or, A Discourse of the Nature, Causes, Kinds, and Cure, of Enthusiasme*, London, J. Flesher, 1656; pour l'édition latine nous citons d'après *Opera omnia*, London, 1679, II, 2, Hildesheim, Olms, 1966.

[37] Méric Casaubon, *A treatise concerning enthusiasme, as it is an effect of nature, but is mistaken by many for either Divine inspiration or diabolical possession*, London, printed by R. D. and sold by Tho. Johnson, 1655, chap. III, p. 130–131: « his *Method*, having so much affinitie with this *Mysticall Theologie*, against which I think too much cannot be said, I could not passe it without some censure. » Cf. *Content*, n. n., chap. III, *Of contemplative and philosophicall Enthusiasme*; cf. Michael Heyd, « *Be Sober and Reasonable* », *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995, sur Descartes et l'enthousiasme, chap. 4, p. 109–143; sur la médicalisation de l'enthousiasme à partir de la littérature sur la mélancolie, selon la lignée Burton-Causabon-More, chap. 2–3. Le texte est utile principalement pour la libellistique anti-cartésienne et pour les usages argumentatifs de la philosophie cartésienne, méconnue ou connue seulement de manière indirecte ou superficielle par les auteurs présentés.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

sur le public[38], s'éloignait de son maître. Non seulement il omettait dans le chapitre sur l'enthousiasme philosophique toute référence à Descartes, mais il citait, dans un autre endroit du texte, la lettre de Descartes à Élisabeth sur le génie de Socrate [« *vide Epist. Cartes ad princip. Elizab.* où il est parlé du Génie de Socrate »[39]] comme exemple du vrai enthousiasme (« de eo enthusiasmo hic agimus qui verus est ») c'est-à-dire le présage qui peut arriver aux politiciens ou aux philosophes par une impulsion « surnaturelle » et que seulement eux peuvent comprendre[40]. More, en platonicien, différemment de Descartes dans la lettre à Élisabeth, interprétait le génie comme un vrai *impulsus supernaturalis*; ce qui nous illustre une possibilité de réception problématique mais paradoxalement favorable.

Dans le contexte allemand, en croisant les *Notata quaedam* de Leibniz et l'édition latine de l'*Abrégé* de Baillet (1693), Brucker parviendra dans son *Historia Critica Philosophiae* (1744) à rapprocher Descartes aux enthousiastes et aux Théosophes allemands : « Nam, si verum fatendum, in hoc secessu Bauarico eam animi prudentiam, et ab omni praeiudicio liberatam prouidentiam, quam prae semper tulit, haud probauit Cartesius, videturque ad theosophorum auxilia tum confugisse, cum de aliis desperauisset; hi enim eiusmodi enthusiasmum commendare solent […]. »[41]

Quand Baillet publia sa *Vie de Monsieur Descartes*, dans la dernière décennie du XVIIe siècle, on était dans le climat de la « médicalisation de l'enthousiasme », et cette période marquait un tournant décisif dans le « crépuscule de l'enthousiasme » étudié par Marc Fumaroli[42] par rapport à l'art oratoire et à la poésie. Il était

---

38 Cf. M Fumaroli, art. cit.

39 AT, IV, 529–530.

40 *De praesagio proprii cordis hominis ab impulsu supernaturali, ipsi quidem perceptibili, aliis vero inexplicabili, ubi locum habere possit, quodque non sit enthusiasmus propriè dictus*, ed. lat. cit, sect. XXXI, p. 202. La citation à marge de la lettre de Descartes ne figure pas dans la version anglaise, p. 30.

41 J. J. Brucker, *Historia critica philosophiae*, *op. cit*. p. 211.

42 M. Fumaroli, art. cit., p. 377–379; on a parlé de la médicalisation de l'enthousiasme à propos de l'enthousiasme religieux : L. Laborie, *Medicalising Enthusiasm in Enlightening Enthusiasm: Prophecy and religious experience in early eighteenth-century England*, Manchester, Manchester Universty Press, 2015, p. 204–242. Ce n'est pas un hasard si Laborie fonde sur le cartésianisme la tendance à lire l'enthousiasme en termes uniquement physiologiques : « The Cartesian system played a significant role in the medicalisation of religious enthusiasm because of its dissociation of the body from the soul ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

alors paradoxal que le cartésianisme, qui était à la fois à l'origine de la tendance rationaliste dans l'art oratoire et dans l'écriture, avec la réduction progressive de la doctrine de l'inspiration poétique à une technique, et en même temps à l'origine de la tendance rationaliste et mécaniciste dans la physiologie et la médicine par laquelle on expliquait désormais la mélancolie et l'enthousiasme en dehors de la théorie traditionnelle des humeurs, pût trouver dans la biographie de Descartes lui-même une impasse.

Baillet fut bientôt conscient d'avoir attiré les reproches à la fois des cartésiens et des anticartésiens (qui profitaient de son texte pour ridiculiser la pensée de Descartes) : non seulement les petits anticartésiens, mais aussi Huygens et Malebranche, lesquels, comme Leibniz, voyaient dans le chapitre sur les *Olympica* les limites de Baillet plus que Descartes.

Le père A. Boschet, en 1692, dans ses *Reflexions […] sur la Vie de M. Descartes*, écrivait, en radicalisant la suggestion de Baillet : « Croiriez-vous, que le Cartésianisme doit sa première origine à une espèce de transport, que [Baillet] décrit comme un accez de folie?» (p. 44) Mais si on était ici dans le contexte des pamphlets anticartésiens à la Huet, Lipstorp, Père Daniel, etc.; plus significatif, et plus dangereux pour Baillet, était le jugement des protagonistes majeurs de la République des Lettres. Nicolas Malebranche, en décembre 1692 [?] écrivait à Berrand : « Il est vrai que *La vie de M. Descartes* par M. B. [aillet] n'est propre qu'à rendre ridicule le philosophe et sa philosophie. J'en ai jugé ainsi dès que je l'eu luë »[43]. Chr. Huygens au début de 1693 dans ses notes sur la biographie de Baillet écrivait : « Cet endroit où il raconte comment il avoit le cerveau trop echauffé et capable de visions, et son voeu à N. dame de Lorette marque une grande foiblesse, et je crois qu'elle paroit telle mesme aux catholiques qui se sont defait de la bigoterie. »[44] Baillet avait demandé à Huygens, par l'intermédiaire de Beauval, de lui signaler les fautes et les corrections nécessaires pour une édition émendée de la grande *Vie*[45].

---

[43] Malebranche à Berrand, déc. 1690 [1692?], in N. Malebranche, *Œuvres complètes*, éd. par A. Robinet, Paris, Vrin, 1978, t. XIX, p. 561.

[44] V. Cousin, *Fragments philosophiques troisième édition*, Paris, 1838, t. II, p. 155 *sq.*; Ch. Huygens, *De la vie de M. des Cartes par Baillet* [1693], in *Œuvres complètes de Christiaan Huygens*, publiées par la Société Hollandaise des Sciences, La Haye, M. Nijhoff, 1905, vol. X, p. 399–406.

[45] Huygens à Bayle, 26 février 1693, vol. X, p. 399 : « Mr. Baillet luy mesme [..] par Mr. de Beauval m'a priè [sic!] que je luy fisse un memoire des fautes qu'on luy avoit

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Le biographe, après avoir reçu de nombreuses critiques pour avoir décrit l'épisode des rêves et l'enthousiasme de Descartes, avait donc tenté, en 1692, d'affaiblir les éléments plus controversés du texte de 1691, parmi lesquels les songes qui, entre la grande *Vie* et *l'Abrégé*, s'étaient évanouis. Ce n'était pas la réception par les Huet[46] ou Bouchet qui préoccupait Baillet, mais la réception par des cartésiens comme Malebranche et par des protagonistes majeurs de la République des Lettres et de l'Europe savante : Bayle, Leibniz, Beauval, Huygens.

3. Les songes et leur interprétation en 1619

Dans son registre, Descartes nota ses songes et l'interprétation qu'il en avait donnée, même si, après l'*inventum* et l'enthousiasme, son esprit avait « repris son assiette ordinaire » et était « rentré dans son premier calme » (Baillet, II, p. 86). Son interprétation, même si elle n'était divinement inspirée par la descente de l'esprit de vérité, conservait à ses yeux de l'importance en tant qu'auto-interprétation.

L'historiographie offre beaucoup d'exemples d'une tendance à surinterpréter la symbolique des songes cartésiens et à reconduire le récit et leur interprétation à des compétences et à une littérature spécialisée. Descartes, intéressé même aux « sciences curieuses »[47], lecteur de quelques textes d'onirocritique du XVIe et du début du XVIIe siècle aurait mis à profit ce qu'il avait appris (que l'on songe à la lignée interprétative : Wagner-Garin-Vasoli), ou aurait inséré un texte « bien conduit et rédigé avec un certain souci littéraire », selon le goût romanesque de son époque, à l'intérieur d'une « suite de notes

dit que j'avois trouvè [sic!] dans son ouvrage; dans l'intention, comme il semble de les redresser dans quelque nouvelle edition ou autrement, et d'echaper peut estre par la a vostre censure ».

46 Pierre-Daniel Huet dans les *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, 1692, s. l, p. 41–43 (éd. Utrecht, 1693, p. 61–65) ridiculisait l'enthousiasme induit par le génie qui favorisait Descartes de visions et de révélations merveilleuses, en lui provoquant une excitation le seul moyen d'échapper à laquelle aurait été le vœu du pèlerinage à Lorette.

47 E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 3–56, notamment 44–45.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

hâtivement griffonnées » (Gouhier)[48]; ou encore aurait composé un texte qui, par les images et le décryptage des symboles, ne relevait pas de l'autobiographie, mais des pratiques d'écriture philosophiques et théosophiques répandues dans les contextes culturels des pays où il avait séjourné jusqu'à 1619 : un arrière-plan dont Édouard Mehl[49] a reconstitué avec profondeur la complexité, en dehors des thèses triviales sur le Descartes rosicrucien[50].

En risquant d'opposer aux travaux remarquables de nombre de spécialistes un réductionnisme excessif, nous proposons de reconduire le récit cartésien à une culture et à un lexique intellectuel répandus dans toute l'Europe, partagés par la plupart des gens scolarisés, sans que cela comportât une spécialisation doctrinale ou une compétence technique. Il n'est pas nécessaire, en 1619, si on a fréquenté les cours des collèges jésuites et passé sa licence, d'être spécialiste des doctrines oniromantiques, d'utiliser des clefs des songes, des textes de Jerôme Cardan, ou de connaître les écrits contre la magie et la démonologie de Perera, Del Rio, Le Loyer, Bodin, etc., pour savoir qu'il fallait se poser la question de l'origine et de l'interprétation des songes. Si on ne peut pas non plus exclure que Descartes ait connu ce genre de littérature, celle-ci n'a fourni à notre avis ni les sources prochaines, ni l'outillage intellectuel, ni le lexique, du récit.

---

[48] H. Gouhier, PPD, p. 32; toutefois, l'introduction du « goût » et du « style romanesque » dans la composition d'un récit à l'usage privé de son rédacteur, sans le projet de le rendre public ni de publier un roman, qui donc resterait une sorte d'exercice de style, comporte une certaine complexité sinon une contradiction.

[49] É. Mehl, *Descartes en Allemagne*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2001 (2e édition revue et augmentée 2019), en part., p. 85–117.

[50] G. Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII*e siècle, Paris, Champion 1920, ch. 4, p. 393–409; M. Leroy, *Le philosophe au masque*, Paris, Rieder, 1929, vol. I, chap. 5–7, p. 69–106. G. Persigout, *L'Illumination de René Descartes Rosi-crucien*, Congrès Descartes, Paris, 1637, v. II, p. 123–130, critiqué par P. Arnold, *Histoire des Rose-Croix*, Paris, Mercure de France, 1955, Appendice I, p. 273–299 (déjà éd. dans les « Cahiers du Sud » en 1952). Nonobstant les critiques décisives de B. Rochot (« A propos des Rose-Croix, de Descartes et des rêves de 1619 », *Revue de Synthèse*, LXXVII (1956), p. 351–361) et H. Gouhier (« Descartes a-t-il rêvé? », *Revue internationale de philosophie*, 36 (1956), p. 203–208, puis in PPD, p. 38–41 et p. 150–157), l'hypothèse a été relancée par W. Shea, *The Magic of Numbers and Motion: The Scientific Career of René Descartes*, Canton, Mass, Science History Publications, 1991. Il est aussi difficile de comprendre comment un texte d'inspiration rosicrucienne pourrait, au lieu de véhiculer des symboles et des images en faveur de lecteurs avertis qui pourraient les décrypter, en donner une complète exposition et explication dans laquelle rien n'est laissé aux symboles.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Aussi bien dans le commentaire des Conimbres au *De somniis* et au *De divinatione per somnum*[51], dans le chapitre sur les songes de la *Philosophia quadripartita* d'Eustache de Saint-Paul, (1609, t. I, *Physica*, p. 3, t. 3, q. 6, *De insomniis*), que dans le manuel scolaire que Scipion Dupleix avait dédié à l'explication des *Causes des songes* (qui connait plusieurs éditions à partir de 1606[52]), ou encore dans le *Lexique* de Goclenius (éd. 1613, p. 1063–1065), pour n'indiquer que quelques sources très répandues, on trouve le dossier complet de la doctrine scolaire des causes et de l'interprétation des songes, sans que cela implique une compétence spécialisée : il existe des songes d'origine divine, diabolique ou naturelle, il faut interpréter les songes divins pour en comprendre l'enseignement, mais il faut être attentif à ne pas considérer divins des songes qui peuvent avoir une origine diabolique.

Dans les commentaires scolastiques, comme dans la culture moins confessionnelle, mais institutionnelle de Scipion Dupleix, le discours était développé à partir des thèses aristotéliciennes, mais avec des intégrations et des modifications substantielles. La pensée chrétienne ne pouvait ni accepter le refus des songes d'origine divine dont l'Écriture constituait le témoignage et le fondement, ni réduire les songes inspirés par le diable à leur explication par la nature, la mélancolie ou la frénésie, comme le faisait le Stagirite dans le *De divinatione per somnum* (« nec ratio, qua Aristoteles oppositum suadebat ullius momenti est »[53]). Toute la tradition des Pères et des Docteurs avait attribué un espace propre – théologique, métaphysique et physique – aux activités des anges, du Diable et de Dieu dans

---

[51] *Commentarium Collegii conimbricensis societate Iesu in libros Aristotelis qui parua Naturalia appellantur*, Lugduni ex officina Iuntarum, 1618 (1re éd. 1593), p. 36–54.

[52] Scipion Dupleix, *Les Causes de la veille et du sommeil, des songes et de la vie et de la mort*, Paris, L. Sonius, 1606. L'ouvrage continue à être édité en volume autonome (1606, 1613, 1619, 1623, 1626, 1631, 1632, 1638) mais aussi, à partir de 1623, à l'intérieur du *Cours de philosophie*.

[53] Conimbr., *in librum de div. per somnium*, cit, chap. III, éd. cit., p. 52; cf. Dupleix (*Les causes des songes*) qui se déclare très proche des idées d'Aristote sur la divination (cf. p. 103*v*; « Je n'ai cogneu encore personne qui en fist profession que par charlattanerie ou caiolerie », p. 138) et qui en bon chrétien avoue : « nous devons croire qu'il y a des songes veritablement divins et envoiés par Dieu, mais […] cela arrive bien rarement» p. 106. S. Dupleix, *Les causes des songes*, *op. cit.*, p. 133 : « les sainctes escritures nous enseignent que les songes ne sont point a mespriser ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

l'inspiration des songes : de Tertullien et Augustin, jusqu'à Albert et Thomas – sans oublier la tradition juive philonienne[54].

Il existe des songes naturels et animaux dont les causes sont célestes, le climat et le milieu extérieur, le résidu des expériences et des pensées, l'état actuel du corps et de l'esprit (les *affectiones animi*) selon la théorie des humeurs et des tempéraments. La plupart des songes naturels ou animaux ne sont pas significatifs, mais les médecins – selon les diverses traditions de Galien[55] et d'Hippocrate[56] – peuvent les interpréter parce qu'ils illustrent et alertent sur l'état actuel du corps. Les médecins peuvent les décrypter sur la base de l'expérience et de la connaissance des patients et de leur historique médical, qui leur permet d'interpréter les « similitudes » (le terme utilisé par Aristote) des songes. Il y a aussi des traditions qui intègrent et justifient par la causalité céleste (*coelestis influxus*) le contenu prédictif des songes, selon la lignée d'Albert et de Thomas d'Aquin, sans compromettre pourtant le libre arbitre[57], mais désormais, comme on le voit chez les Conimbres, chez Eustache ou dans l'exégèse au livre de *Daniel* de Perera, on cherche à réduire la portée des concessions aux théories

---

[54] T. Gregory, « I sogni nel Medioevo », in *id*, (éd. par), *I sogni nel Medioevo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985 (« Lessico Intellettuale Europeo», 35), p. 111–148; rééd. en Id., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, p. 347–387. Qu'il soit permis aussi de renvoyer à P. Totaro et C. Buccolini (éd. par), *Somnia. Il sogno dal Tardo-Antico alla Modernità*, Rome, Iliesi-digitale, à paraître.

[55] Dupleix (p. 85*v*) cite le commentaire de Scaliger au *de insomniis* de Galien, très répandu aux XVIe et XVIIe siècles.

[56] Conimbr., *in librum de somniis*, cit, chap. V, éd. cit., p. 43–44; cf. Dupleix, *Les causes*, *op. cit*., p. 138, sur l'interprétation par le médecins « en ce qui regarde la disposition et l'estat du corps ». Cf. Perera, *Adversus*, *op. cit*., q. 7, p. 155. Sur l'explication physiologique des songes et de la divination K. Peucer, *Commentarius de praecipuis divinationum generibus, in quo a prophetiis divina autoritate traditis et a physicis praedictionibus separantur diabolicae fraudes et superstitiosae observationes*, Wittenbergae, Iohannes Crato, 1553 qui connaît plusieurs éditions, célèbre aussi dans traduction française, *Les divins, ou commentaire des principales sortes de Devinations*, Anvers, H. Connix, 1584.

[57] Cf. Eustache de Saint Paul, *De insomniis*, *op. cit*.: « Ex iis verò somniis, quae ex affectu corporis aut coelesti influxu oriuntur; licet aliquid quod spectet ad naturales effectus probabiliter coniicere; sic medici ex somniis de sanitate et morbo iudicant »; Conimbr. *in librum de div. per somnium*, *op. cit*, chap. III, éd. utilisée, p. 52 : « Per ea somnia, quae ex affectu corporis, vel coelesti influxu obveniunt, possumus probabiliorem coniecturam capere aliquorum effectuum […] Hoc pronunciatum est ad mentem Aristotelis hoc in lib. quod item approbat D. Thomas 2.2. quaest. 95, art. 6, patet ex iis quae à nobis superius explicate sunt ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

astrologiques (selon la condamnation de 1586 par Sixte Quint) et aux explications naturalistes autosuffisantes de la prophétie, dont Pomponace[58] constituait l'exemple majeur. Il existe donc des songes d'origine divine et diabolique, qu'on ne peut reconduire ni aux causes externes naturelles (la causalité céleste, le climat, le milieu extérieur), ni aux causes internes (les humeurs, les tempéraments, les affections de l'âme, les résidus des perceptions, les souvenirs, etc.)[59]. Ce sont des songes qu'on doit reconduire aux causes divines, angéliques ou diaboliques. Mais il faut d'abord être en mesure d'établir l'origine de ces songes, ce que peuvent faire ceux qui ont le don de la *discretio* : les directeurs de conscience, les prêtres et ceux qui ont la préparation doctrinale pertinente. Marin Mersenne, l'ami de Descartes (mais que ce dernier ne connaissait pas encore à l'époque des songes), dans la partie restée manuscrite de ses *Quaestiones in Genesim*, esquissa, entre 1623 et 1628, une question sur le songe d'Ambimelech (Gn 20, 3), dans laquelle il se posait le problème d'établir si un songe avait une origine divine ou naturelle. Un songe qu'on peut reconduire à ses causes naturelles (aux humeurs et aux esprits) pourrait être erronément considéré comme divin : « At vero praecipuam non solum isitius loci, sed et omnium aliorum quibus de somniis agitur, difficultatem in eo sitam existimo, qua ratione quispiam scire possit an somnium, quod percipit, à Deo, vel angelo procedat, an potius ab humoribus, et spiritibus variè agitatis, quot enim reperiuntur qui pro somniis divinis visiones suas, atque somnia mere naturalia vendicant, ex quibus non desunt qui non discutiant nisi priùs decepti : conemur tantisper in istis dubiis. »[60]

Le minime se confrontait à une culture qui réduisait les songes divins à des songes naturels : d'où le problème de l'exégète. Mais le récit cartésien de 1619, conformément au contexte que nous avons introduit par quelques manuels scolaires de l'époque, posait l'alternative entre songes d'origine diabolique ou songes d'origine divine, en excluant les songes naturels. En 1619, Descartes ne s'était pas encore posé le problème de l'explication scientifique du sommeil et du songe qu'on trouvera dans l'*Homme*. Le fragment que Leibniz

---

58 V. Perrone Compagni, « Evidentissimi avvertimenti dei numi », *Sogni, vaticini, profezie in Pomponazzi*, « Annali del Dipartimento di Filosofia », 17, 2011, p. 21–59.

59 Cf. Dupleix, cit., p. 82–85.

60 Marin Mersenne, Paris, BN, Latin, 12862, p. 657; Commentaire à Gn 20, 3 (entre 1623 et 1628).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

avait fait copier dans le dossier intitulé *Cartesius*[61], la « pillerie » sur les songes, concernait uniquement les songes naturels qui y étaient reconduits au fonctionnement de la mémoire vigilante qui projetait rétroactivement un événement du jour sur tel ou tel contenu des songes antérieures. Considérer ces songes prédictifs ou divins était une forme de « superstition », terme courant pour la condamnation de l'oniromancie. Mais l'explication naturelle ne comportait pas l'exclusion des songes d'origine divine que, encore au moment de l'édition de *L'homme* (art. 152), Louis de la Forge ne pourra pas reconduire aux causes naturelles : « Quand les songes ne sont point surnaturels, et qu'ils ne sont ny Diuins ny Diaboliques, ils ne peuvent avoir que les deux causes qu'apporte nostre Autheur »[62]. Témoignage significatif de la persistance de la nécessaire explication religieuse et théologique des songes, surtout à l'intérieur du texte qui en proposait l'explication complète, physiologique et mécaniciste.

Dans la culture dominante de 1619, le problème était d'abord de savoir comment distinguer les songes d'origine divine et, ensuite, d'établir qui devait les interpréter et comment. Interpréter un songe d'origine diabolique comportait un pacte implicite avec le diable : « taciti foederis societatem cum daemone inire »[63]; c'est pourquoi Descartes demande à être assisté par le Ciel pendant un songe qui pourrait être d'origine diabolique, s'étant couché sur le côté gauche[64]. Mais, par ailleurs, l'interprétation d'un songe divin comportait une assistance divine. Dupleix, exprimant la doctrine courante, écrivait : « comme il y a des songes qui sont surnaturellement envoiés de Dieu,

---

61 Cf. PUF (2013), p. 56–58; pour l'établissement et la datation du fragment, p. 41–49. Ed. par V. Carraud, *Bulletin Cartésien* 14, « Archives de Philosophie », 1985, 3, p. 1–6; cf. id., « *Cartesius* ou les pilleries de Mr Descartes », *Philosophie*, mai 1985, p. 3–19.

62 Louys de La Forge, *Remarques sur le traité de l'homme*, art 102 in R. Descartes, *L'homme et un traité de la formation du fœtus*, Paris, Charles Angot, 1664, p. 399.

63 Conimbr., p. 53.

64 Il s'agit d'une doctrine répandue, selon laquelle oppressions et compressions des organes pendant le repos causent songes ou cauchemars : en 1619 dans le *De somniis* De Robert Flud, dans le second tome de l'*Utriusque cosmi historia*, qui n'est certainement une source de Descartes, reprenant la doctrine des médecins, décrit le côté gauche comme le côté des songes *vana* et *fallacia* envoyés par le diable : « nos cum medicis in eo convenientes, statuamus […] maius animi solatium conferri, si quis in dextrum quam si in sinistrum latus dormiens inclinet; attamen hoc casu nonnunquam obveniunt somnia inania […] quae fallacia » comme advient aussi à ceux qui dorment «proni, seu facie ventresque deorsum positis […] somniatores diabolici nuncupantur », p. 34.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

ainsi est-il besoing de sa grace pour les bien exposer et entendre » (p. 137*v*)[65].

Il ne suffit pas de recevoir un songe divin pour pouvoir l'interpréter; ce serait tomber dans la doctrine fictive et superstitieuse de Giamblique (*De mysteriis Aegyptorum*), Synèse (*De insomniis*) et Marsile Ficin (*Théologie platonicienne*, livre XIII, doctrine des *vacationes animi*), leur traducteur et le propagateur du néoplatonisme à partir de la fin du XVe siècle : les cibles des attaques des Conimbres[66] aussi bien que des critiques de Dupleix. Ce qui explique, après l'idée initiale d'avoir les moyens d'interpréter un songe divin grâce à l'esprit de vérité, la décision finale de considérer cette interprétation comme une auto-interprétation religieuse.

En réalité, l'image « renaissante » du jeune Descartes attiré par les « sciences curieuses » représentait à la fois la réaction au Descartes scolastique de Gilson, et une dévalorisation de la pensée de la Renaissance telle qu'on la trouvait chez des interprètes comme le Gouhier des *Premières pensées de Descartes*. Mais sur la base du récit des songes, dans la forme dans laquelle nous le connaissons, il semble très difficile de considérer Descartes comme un lecteur strictement influencé et dépendant de Benedictus Perera[67] ou de Jerôme Cardan[68]. Il s'agit de thèses qu'on ne peut soutenir que sur la base de confrontations textuelles ou de rapprochements qui restent

---

65 Perera, *Adversus*, q. 8, éd. cit., p. 158, synthétisait : « neminem ea interpretari posse, nisi divinitus afflatus et eruditus »; « ex solius Dei consilio et voluntate sint institutae, ob idque solius Dei revelatione, notae hominibus esse possint ».

66 Cf. Perera, p. 159; Conimbr., p. 41–43; 54.

67 J.-M. Wagner, *Esquisse du cadre divinatoire*, cit.; id., *De la nécessaire distinction entre* somnium-*songe et* insomnium-*rêve*, in J.-C. Margolin, éd., *Actes du IIIe Congrès internationald'études néo-latines*, Paris, 1980, 2, p. 709–720. Les travaux de Wagner étaient signalés par G. Rodis-Lewis in *L'oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, 2 vol, t. I, p. 451.

68 F. Trevisani, *Symbolisme et interprétation chez Descartes et Cardan*, « Rivista critica di storia della filosofia » XXX, (1975), p. 27–47. Sur la possibilité de reconduire à des manuels d'oniromancie l'interprétation de Descartes, inscrite dans le contexte de la culture qui va de Ficin jusqu'à Bodin en passant par les traductions des clefs des songes d'Achmet, Arthemidore, etc., cf. C. Vasoli, « Le rapport entre les *Olympica* », art. cit. Il nous semble très compliqué de reconduire ce texte à un « journal des songes », sur le modèle suggéré par Synèse et repris par Cardan, dont le commentaire à Synèse connaît de nombreuses éditions aux XVIe et XVIIe siècles à partir de 1562 (*Somniorum Synesiorum libri quatuor*, éd. par Jean-Yves Boriaud, *Les quatre livres des Songes de Synesios*, Firenze, Olschki, 2008) : Descartes raconte seulement les songes d'une nuit sans établir de rapport, liaison ou comparaison avec d'autres songes pour en obtenir le

https://doi.org/10.5771/9783495999769

génériques et qui renvoient à des idées largement partagées, qui circulent dans une culture et une mentalité religieuse courante. Le texte des *Olympica* affirme qu'il faut d'abord distinguer « vision » et « songe »; que parmi les songes il peut y en avoir d'origine diabolique ou d'origine divine; qu'il faut interpréter certains songes pour en tirer des indications ou bien des enseignements moraux; qu'il y a, en revanche, des songes d'origine diabolique qui peuvent nuire à celui qui les reçoit et leur prête foi; enfin qu'il faut demander l'assistance du ciel pour être protégé contre ces songes.

Descartes ne propose pas une interprétation de la symbolique onirique partagée, codifiée, dans une culture onirocritique qui se laisserait identifier à quelques sources précises, à une sorte de grammaire et de dictionnaire des songes ou bien aux allégories et aux symboles mystiques de l'hermétisme rosicrucien. Son interprétation, sa sémantisation des images et des symboles était à son usage exclusif : elle avait sa valeur et sa signification uniquement pour lui. Elle découlait de l'enthousiasme qui marquait la période féconde des découvertes qui l'avaient conduit à l'*inventum mirabilis*.

Descartes avait noté soigneusement ces songes et il avait conservé pendant toute sa vie le registre en parchemin dans lequel il trouvait non pas le cartésianisme, mais le jeune « soi-même » qu'il avait été pendant quelques temps à Neuburg, avec ses réflexions à propos de son choix de vie, son anxiété, ses préoccupations pour le parcours qu'il devait choisir d'entreprendre, et avec l'enthousiasme qui marquait une période dans laquelle à partir d'un amas polymorphe d'observations, exercices, résultats et découvertes particulières, il commençait à peine à entrevoir la portée de l'*inventum mirabile* : l'unité et universalité de la science, dont l'élucidation et le déroulement auraient représenté « la tâche que le *Studium bonae mentis* s'efforcera de mener à bien »[69]. Ce n'était pas sur le terrain de la maîtrise de l'oniromancie ni sur celui de l'enthousiasme mystique, mais dans l'itinéraire biographique et intellectuel, que l'épisode des songes marquait un tournant décisif dont il restait l'interprète majeur et le seul autorisé.

---

signifié selon la méthode synésienne et cardanienne; au reste, *Olympica* ne parlent pas que de songes.

[69] PUF (2013), p. 93–94.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Claire Gantet

Les songes de Descartes et l'onirologie des XVIe-XVIIe siècles

Abstract
Descartes' three dreams of the night of November 10th to 11th 1619 have been widely studied. Since the original has been lost as early as 1702 and we have two different versions (Leibniz' notes as they have been published by Foucher de Careil in 1859, and Baillet's paraphrase in French in his biography of 1691), this chapter does not try to deliver a new interpretation of them, but rather to contextualize them in the oneirology of the time. It deals with inspiration dreams, which were not unusual in Jesuit circles, autobiographical and learned dreams, and with enthusiasm. Descartes' dreams share similar features with these genera but also show own traits and remain mysterious.

Lorsque Descartes, à l'âge de 23 ans, servit en tant que volontaire dans l'armée du duc Maximilien de Bavière et qu'il vaquait, oisif, à ses pensées solitaires dans la chaleur d'un poêle près de Neuburg au point de s'endormir, après ou au cours d'une découverte importante, il eut trois rêves singuliers dans la nuit du 10 au 11 novembre 1619[1].

Ces songes – pour reprendre le vocabulaire de l'époque, le « rêve » renvoyant alors à la divagation, l'extravagance en dérive, le

[1] Baillet, I, p. 80–86 (AT X, 171–188, notamment 181–187); Louis-Alexandre Foucher de Careil, *Œuvres inédites de Descartes, précédées d'une introduction sur la méthode*, t. 1, Paris, Auguste Durand, 1859, p. 1–57. Le texte français dit : « tout rempli de son enthousiasme, et tout occupé de la pensée d'avoir trouvé ce jour-là les fondements de la science admirable ». Mais Baillet munit son texte de la note « X. Novembris 1619, cum plenus forem Enthusiasmo, & mirabilis scientiae fundamenta reperirem » (AT, X, 179), ce qui suggère que les songes n'auraient pas eu lieu après, mais au cours de la fondation d'une nouvelle science.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

délire (j'emploierai toutefois les termes indifféremment)[2] – n'ont pas seulement irrité les commentateurs désireux de diffuser une image cohérente et conforme du « rationaliste ». Ils posent aussi d'épineux problèmes herméneutiques puisque l'original disparut vers 1702. Descartes consigna ses rêves dans un registre de pensées en parchemin offert par Isaac Beeckman en janvier 1619, qu'il conserva toute sa vie. À Stockholm, en 1650, Hector-Pierre Chanut (1601–1662), le résident puis ambassadeur de France auprès de la cour de Suède, dressa un inventaire précis des textes de Descartes, duquel il ressort que le registre contenait non seulement la rubrique *Olympica* sous laquelle étaient transcrits les songes, mais aussi d'autres titres non moins énigmatiques : *Praeambula*, *Parnassus*, *Democritica* et *Experimenta*[3]. En 1653, trois jours après le naufrage du bateau qui l'acheminait depuis la Suède, un coffre scellé des documents du philosophe fut repêché à Paris depuis la Seine; on les sécha à couvert puis on les remit dans le plus grand désordre à Claude Clerselier (1614–1684), le beau-frère de Chanut. Le registre passa par la suite à l'abbé Legrand, puis on en perdit la trace. C'est encore à Paris que Gottfried Wilhelm Leibniz eut communication des papiers de Clerselier en 1675–1676, dont il copia et fit copier une bonne partie avant d'apporter ses extraits à Hanovre où Louis-Alexandre Foucher de Careil les découvrit et les publia sous le titre *Cogitationes privatae* dans ses *Œuvres inédites de Descartes* en 1859. Considérant que les trois songes relevaient d'un égarement intellectuel, Leibniz les avait largement omis. Son manuscrit disparut après la publication de Foucher de Careil[4].

Nous ne disposons donc que de la transcription partielle établie par Leibniz telle qu'elle fut publiée par Foucher de Careil, et de celle de Baillet, rendue en français et à la troisième personne du singulier, publiée dans sa monumentale *Vie de Monsieur DesCartes*, soixante-dix bonnes années après les rêves eux-mêmes. Si la biographie de Baillet passe pour fiable – elle est bardée de renvois à l'œuvre du philosophe et cite en marge des passages originaux (en latin) des rêves de Descartes –, il est évident qu'il eut quelque mal à intégrer les

---

2 Voir Nicole Kress (née Rosen), *L'évolution sémantique de rêver et de songer jusqu'à la fin du xviie siècle*, Thèse de 3e cycle, Histoire de la langue française, Université de Strasbourg, 1970.

3 AT X, 7–8.

4 Voir la préface de Charles Adam, in AT X, 207–212.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Olympica, et en particulier les trois rêves, dans un fil biographique et philosophique, et qu'il fut guidé par une visée apologétique[5].

Le croisement de ces sources lacunaires nous indique que Descartes eut trois songes successifs, qu'il considéra immédiatement comme éminemment signifiants, sinon fondateurs[6]. Dans le premier, des fantômes (sans doute *fantasma* dans la version latine originale, c'est-à-dire des illusions visuelles) et des vents tourbillonnants l'emportent vers la gauche et l'empêchent d'avancer vers l'église d'un collège. Il trouve une retraite dans le collège et manque à saluer quelqu'un de sa connaissance; un autre homme, droit comme le premier, l'appelle par son nom et veut lui donner quelque chose; en rêve, Descartes imagine qu'il s'agit d'un melon. Il se réveille, perclus d'une douleur. Dans le deuxième, il croit entendre un bruit de tonnerre qui le réveille et aperçoit alors des étincelles de feu dans la chambre qu'il occupe. Dans le troisième, il voit un livre posé sur une table – un dictionnaire (ou plutôt une encyclopédie) – et découvre tout près de lui un autre ouvrage, un recueil de poésies classiques. Il ouvre ce dernier et tombe sur le vers d'Ausone : « *Quod vitae sectabor iter?* »[7] Un inconnu se manifeste alors et parle d'une autre pièce qui commence par « *Est et Non* »; il lui demande où et comment il a trouvé le recueil de poésies. Il est bien embarrassé pour répondre au sujet de livres qui ne cessent d'apparaître et de disparaître et lui donnent à voir en un moment une série de portraits en taille douce. Puis tout s'efface. Descartes comprend dans son rêve même que ces images sont un songe et non une vision. Il l'interprète immédiatement : le dictionnaire (ou l'encyclopédie) signifie la cohérence des sciences réunies; le recueil de poésies, « la philosophie et la sagesse jointes ensemble ». S'ensuit un éloge de la poésie, de l'« enthousiasme » et de la « force de l'imagination » qui « fait sortir les semences de la sagesse » avec plus d'aisance que la raison elle-même. Éveillé, Descartes comprend que le « *Est et Non* » renvoie au jeu de la vérité

---

[5] Voir Jean-Luc Marion, « Les trois songes ou l'éveil du philosophe », *in id*. (dir.), *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, PUF, 198, p. 53–78; Michael Keevak, « Descartes's Dreams and Their Address for Philosophy », *Journal of the History of Ideas*, 53/3 (1992), p. 373–396, ici p. 376–377; Geneviève Rodis-Lewis, *Le Développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997.

[6] Les premiers mots en latin des songes : « X. Novembris 1619, cum plenus forem enthusiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem […] ». En 1620, Descartes ajoutait : « Anno 1620, intelligere coepi fundamentum inventi mirabilis… ». Voir Baillet, I, p. 81, ou AT X, 216, 19–21.

[7] AT X 184, 5.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

et de la fausseté qui caractérise les connaissances humaines. De telles pensées le renforcent dans l'idée que l'« esprit de vérité » a voulu lui ouvrir « les trésors de toutes les sciences », tandis que le melon renvoie aux « charmes de la solitude ». À l'issue de ces trois songes et sous l'influence de l'« enthousiasme », nous dit Baillet, Descartes décide de composer un traité, lequel resta inachevé.

Ces trois songes ont déjà été fort étudiés. On a sondé en eux tantôt un rite d'initiation de type rose-croix, tantôt une crise mystique, tantôt une confession de culpabilité sexuelle ou un conflit face aux figures paternelles, tantôt un écho tardif du symbolisme de la Renaissance ou l'expression d'un folklore universel[8]. La figure du melon a particulièrement stimulé de nombreux commentaires : « sollicitations purement humaines », image de la sphère terrestre ou celle du savoir parfait, de l'alliance de la sagesse et du pouvoir, tentation de la possession du monde, pomme de la connaissance du jardin d'Éden, âge d'or étranger… ou tout simplement fruit découvert récemment, fort rare et apprécié[9].

---

[8] Meilleure synthèse bibliographique chez Claus Zittel, *Theatrum philosophicum. Descartes und die Rolle ästhetischer Formen in der Wissenschaft*, Berlin, Akademie Verlag, 2009, p. 36–43. Voir aussi Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619–1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2001, 2e éd. 2019; Florence Dumora, *L'Œuvre nocturne. Songe et représentation au xviie siècle*, Paris, Champion, 2005, p. 327–331; Claus Zittel, « Mirabilis scientiae fundamenta. Die Philosophie des jungen Descartes (1619–1628) », *in* Jörg Jochen Berns, Wolfgang Neuber (dir.), *Seelenmaschinen. Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken vom späten Mittelalter bis zum Beginn der Moderne*, Vienne *et al.*, Böhlau, 2000, p. 309–362; Michel H. Keefer, « The Dreamer's Path. Descartes and the Sixteenth Century », *Renaissance Quaterly*, 1 (1996), p. 30–76; Stephen Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 104–111; Fernand Hallyn, « Une ›feintise‹ », *in id.* (dir.), *Les* Olympiques *de Descartes*, Genève, Droz, 1995, p. 91–111; *id.*, « *Olympica*, les songes du jeune Descartes », *in* Françoise Charpentier (dir.), *Le Songe à la Renaissance*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1990, p. 41–51, not. p. 47; John R. Cole, *The Olympian Dreams and Youthful Rebellion of René Descartes*, Urbana, University of Illinois Press, 1992, p. 81–95; Alice Browne, « Descartes's Dreams », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 40 (1977), p. 256–273; Jacques Maritain, *Le songe de Descartes*, Paris, Buchet-Chastel, 1965.

[9] Sigmund Freud, « Brief an Maxim [sic] Leroy : *Ueber einen Traum des Cartesius* [1929] », *in id.*, *Gesammelte Werke*, éd. Anna Freud, 4e éd., Francfort-sur-le-Main, Fischer Verlag, 1968, t. 14, p. 558–560. Traduction française : « Lettre à Maxime Leroy sur quelques rêves de Descartes », *Revue française de psychanalyse*, XLV (1981), p. 5–7. Pour Freud, l'absence de données biographiques précises sur Descartes au moment des rêves interdit d'aller plus loin dans l'interprétation. Études ethnologiques :

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Je ne prétendrai pas ajouter une nouvelle interprétation des images des songes, mais me contenterai, dans un premier temps, de mettre en relation les songes de Descartes avec des types ou éléments usuels de récits de songes aux XVIe et XVIIe siècles. Ils évoquent en effet les rêves d'inspiration ou de vocation, une variante avant tout jésuite, les rêves doctes, et les songes autobiographiques. En tentant d'éviter de tomber dans la surcharge interprétative à laquelle tout récit de rêve peut donner lieu, *a fortiori* lorsque celui-ci émane d'une figure telle que Descartes, en m'abstenant de toute spéculation comme de toute psychologie rétrospective, je tenterai, dans un second temps, de relever un aspect jusqu'ici relativement peu commenté : les objets et les sensations du rêve sont perçus ou interprétés par l'imagination du rêveur (y compris le melon, non directement vu), une imagination fortement corporelle.

1. Les songes de Descartes et les récits de songes des XVIe–XVIIe siècles

Aux XVIe–XVIIe siècles, divers lettrés couchèrent sur le papier leurs rêves[10]. On interrogeait de façon générale le rêve sous trois angles d'approche. Il renvoyait d'abord au produit de l'imagination durant le sommeil nocturne, lorsque les cinq sens (vue, ouïe, odorat, goût, toucher) étaient désamorcés, coupant ou presque l'âme du monde extérieur. Apparemment simple, cette caractérisation qui repose sur la proximité des termes latins « *somnium* » (songe) et « *somnus* » (sommeil) ouvrait tout un champ de questionnements : que mettait-on sous les termes d'imagination (reproductrice, conductrice ou créative) et de sommeil (rupture – plus ou moins – tranchée avec le monde extérieur, déploiement de besoins corporels, ou théâtre d'un fonctionnement autonome de l'âme)? Le songe, ensuite, était considéré comme une communication voilée sinon codée, un message doté d'une clé. Mais

Sophie Jama, *La Nuit de songes de René Descartes*, p. 66; Nicole Fabre, *L'Inconscient de Descartes*, p. 31; Françoise Hildesheimer, *Monsieur Descartes. La fable de la raison*, Paris, Flammarion, 2010, p. 12–13, 83. Le melon arriva vraisemblablement en France avec Catherine de Médicis.

10 Pour plus de références, je renvoie à Claire Gantet, *Une histoire du rêve. Les faces nocturnes de l'âme (Allemagne, 1500–1800)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

quelle sémiotique, quelle herméneutique, quelle rhétorique étaient à même de rendre compte de sa familière étrangeté? Le rêve était enfin considéré dans son rapport fuyant à la réalité et à la vérité[11]. Parfois pénétrés de la cosmologie de la Renaissance et de l'idée de correspondances entre le microcosme et le macrocosme, des lettrés virent dans les rêves certains des signes desquels ils partaient en quête. Parfois, ils leur attribuèrent une fonction générale de communication voilée, éventuellement d'inspiration divine, sans la médiation des cinq sens extérieurs et du discours articulé.

a) Le songe d'inspiration ou de vocation

La gestation complexe du texte d'Adrien Baillet a souvent irrité les commentateurs. Or la transcription tardive et par un tiers de songes existentiels n'était pas rare aux XVIe et XVIIe siècles. Athanasius Kircher (ou Athanase Kircher, 1601/1602–1680), grand savant contemporain de Descartes, rêva qu'il devenait pape – un rêve absurde puisqu'il était jésuite et que les jésuites juraient dans leur profession de foi finale de ne jamais briguer un évêché, *a fortiori* celui de Rome. Ce rêve difficilement datable entre 1652 et 1655 n'est évoqué nulle part dans les nombreux écrits de Kircher : ni dans ses ouvrages, ni dans son autobiographie, ni dans ses lettres, mais dans le chapitre sur les songes « miraculeux » ou « prodigieux » de l'ouvrage *Physica curiosa* de Caspar Schott publié en 1662[12]. Caspar Schott était un élève et un admirateur de Kircher dont il avait fait la connaissance à Wurtzbourg; il vécut à Rome dans son cercle de 1652 à 1655, date à laquelle Kircher lui aurait confié son rêve, soit oralement, soit par le biais de ses carnets. De même, Baillet rédigea la biographie de Descartes en un an après s'être vu confier cette mission par l'abbé Legrand qui avait

[11] Voir Florence Dumora, *op. cit.*, p. 191–197, 327–331; Claus Zittel, *op. cit.*, p. 27–72; Claire Gantet, « Descartes und der Traum », *in* Dietrich Scholler, Xuan Jing (dir.), *Traumwissen und Traumpoetik von Dante bis Descartes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2020, p. 275–299.

[12] Caspar Schott, *Physica curiosa, sive Mirabilia naturae et artis*, Wurtzbourg, Endter, 1662, p. 521–524. Voir Andreas Bähr, « The Dreams of Athanasius Kircher SJ », *in* Bernard Dieterle, Manfred Engel (dir.), *Theorizing the Dream. Savoirs et théories du rêve*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2018, p. 173–188; Daniel Stolzenberg, *Egyptian Oedipus. Athanasius Kircher and the secrets of antiquity*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

reçu le registre où le philosophe avait consigné ses pensées et quelques événements mémorables.

Le songe de Kircher de devenir pape était considéré dans sa transcription par Schott comme un rêve naturel qui ne contenait aucune prédiction fiable du futur, tout en s'inscrivant dans la providence divine. De même, les trois songes consécutifs de Descartes de novembre 1619 avaient une forme voilée et requéraient une interprétation : pour reprendre la classification usuelle de Macrobe, ils relevaient du *somnium* allégorique et non de la *visio* transparente. Commençant à interpréter son songe dans l'expérience onirique elle-même, Descartes tranchait d'ailleurs lui-même pour le *somnium* : « doutant si ce qu'il venait de voir était songe ou vision, non seulement il décida en dormant que c'était un songe, mais il en fit encore l'interprétation avant que le sommeil ne le quittât »[13]. En ceci, ses rêves se rapportent au genre du « songe spéculaire » (*somnium speculare*) mis en abîme, défini par Jérôme Cardan au milieu du XVIe siècle et dont l'autobiographie fut publiée par Gabriel Naudé en 1643[14]. La « vision » des portraits en taille douce dans l'espace du songe souligne la valeur globalement prédictive de l'ensemble[15]. Les rêves sont dits à deux reprises envoyés « d'en haut ». Sans être des songes divins, ils ont donc une dimension surnaturelle en s'inscrivant dans la providence divine. Les trois songes de Descartes de novembre 1619 procédaient simultanément de la réflexion et d'une révélation, une catégorie remontant à Grégoire le Grand (*cogitatione simul et revelatione generantur*[16]). C'est précisément dans cet entre-deux que se logeaient les songes de vocation.

Non seulement ces songes ne sont pas directement divins, mais l'ascèse solitaire de l'existence errante et désœuvrée de Descartes n'est pas rapportée à l'*acedia* ni même à la mélancolie : elle relève de l'enthousiasme. Descartes s'est ici conformé à la tradition oniro-

---

13 AT X, 184.

14 Jérôme Cardan, *De rerum varietate libri XVII*, Basileae, H. Petri, 1557, L. II, cap. 10; *Hieronymi Cardani Mediolanensis, de propria vita liber, ex bibliotheca Gab. Naudaei*, Parisiis, Villery, 1643.

15 Voir Ferdinand Hallyn, « Olympica », art. cit., p. 48.

16 Grégoire le Grand, *Dialogues*, IV, 48, *PL*, LXXVI, col. 409. Ce classement fut ensuite souvent rapproché de celui de Macrobe et repris. On le retrouve ainsi chez Boissard Jean-Jacques, *[Tractatus posthumus] De divinatione et magicis praestigiis*, Oppenheim, Gallerus, [1615], p. 308–309. Voir Fernand Hallyn, « Olympica », art. cit., p. 49.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

logique (depuis Platon) de préparation aux songes surnaturels[17] : « La recherche qu'il voulut faire de ces moiens, jetta son esprit dans de violentes agitations, qui augmentérent de plus en plus par une contention continuelle où il le tenoit, sans souffrir que la promenade ni les compagnies y fissent diversion. Il le fatigua de telle sorte que le feu lui prit au cerveau, & qu'il tomba dans une espéce d'enthousiasme, qui disposa de telle manière son esprit déja abatu, qu'il le mit en état de recevoir les impressions des songes & des visions »[18].

Athanasius Kircher peut à nouveau nous guider dans de tels rêves de conversion interne[19]. Il s'agit ici d'un rêve noté par Kircher au début de son autobiographie, signe de son caractère liminaire, et rapporté par Caspar Schott dans sa *Physica curiosa* : Kircher relata à Schott ce songe, alors que ce dernier séjournait lui aussi dans le collège jésuite de Wurtzbourg, non loin des troupes suédoises ennemies. Dormant paisiblement une nuit de 1631, Kircher vit en rêve une « lumière obscure » pénétrant la chambre depuis la fenêtre et, s'éveillant et quittant son lit, constata « que la cour très vaste du collège était arrangée en ordre militaire et remplie d'hommes armés et de chevaux », et encerclée de flammes. Il voulut aussitôt aviser ses collègues et son supérieur, le recteur Peter Facies, mais tous dormaient profondément. Il commença à douter s'il avait été « trompé dans le sommeil » et revint à sa fenêtre pour s'assurer de ce qu'il avait vu et ne réveiller personne inopinément. Or il revit la même scène. Il alla donc voir ses compagnons pour la leur montrer, mais avant de parvenir dans l'atrium et tandis qu'il tentait à nouveau de s'assurer de la scène, la vision disparut subitement[20]. L'effroi de ce songe le hanta les jours suivants. « Comme dans un miroir » – on retrouve ici la notion de « songe spéculaire » –, il pensait avoir pressenti un malheur prêt à s'abattre non seulement sur son collège voire la Franconie, mais sur

---

17 Voir Paul Vicaire, « Platon et la divination », *Revue des études grecques*, tome 83, fascicule 396–398, juillet–décembre 1970, p. 333–350.

18 AT, X, 181.

19 Voir la brillante analyse d'Anthony Grafton, « Traditions of conversion. Descartes and his Demon », *Occasional Papers of the Doreen B. Townsend Center for the Humanities, 22 (2000).*

20 Athanasius Kircher, *Vita admodum Reverendi P. Athanasii*, [Augsbourg, 1684], p. 25–27; Caspar Schott, *op. cit.*, p. 218. Schott date ce songe non du printemps 1631, mais de septembre 1631, des alentours donc de la bataille de Breitenfeld qui fut une défaite retentissante pour les catholiques. Voir Andreas Bähr, *Der grausame Komet. Himmelszeichen und Weltgeschehen im Dreißigjährigen Krieg*, Reinbek, Rowohlt, 2017, p. 155–158.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

l'Allemagne entière. Tel un « fanatique » ou un « enthousiaste », il parcourait le collège. Suite aux questions inquiètes de ses collègues, Kircher relata son songe et leur demanda de mettre le trésor du collège en sécurité. Mais ses compagnons se rirent de lui… Or les Suédois envahirent à la mi-octobre la ville de Wurtzbourg et le collège, pillant tous ses trésors et reliques, et transférant ses précieux livres vers la bibliothèque d'Uppsala. Laissant ses ouvrages en plan, Kircher fuit avec un compagnon du nom d'Andreas Wigand vers Lyon et Avignon, avant de rejoindre Rome en 1633 où il resta jusqu'à sa mort en 1680. Comme chez Descartes, le rêve de vocation de Kircher était animé par l'« enthousiasme » ou l'intuition mue par la providence, sans être proprement divin.

Kircher était l'un des savants universels les plus respectés de l'Europe lettrée. Sa quête intellectuelle protéiforme était toutefois guidée par la conviction que sa mission scientifique, sa quête des fragments des traditions et civilisations perdues était inspirée par la providence divine. C'est cette inspiration qui lui permettait notamment, affirmait-il juste après le récit de son rêve, de deviner, une fois à Rome, les hiéroglyphes de la face cachée d'obélisques enfouis à terre ou de compléter les hiéroglyphes manquants des obélisques brisés[21]. C'est ainsi, par une intervention surnaturelle, que Kircher avait été converti à l'érudition. Exactement comme Augustin d'Hippone – qui avait défini le modèle de la conversion intérieure comme un changement radical d'obédience et de compréhension du monde – avait dû se défendre des accusations de laxisme religieux lancées par les donatistes, Kircher devait se défendre de ses détracteurs, qui l'accusaient de faire plus cas de la providence divine que de l'exactitude philologique et des enquêtes de terrain. Il portait un idéal d'érudition polyglotte éloigné de la rigueur solitaire de la science cartésienne.

La nouvelle science incarnée par Descartes indigna plus d'un contemporain. Ainsi Méric Casaubon, un Genevois réfugié en Angleterre où il se convertit à l'anglicanisme, dénonça les cartésiens comme une secte et la méthode cartésienne comme émanant d'un refus de la raison naturelle et des sens à la façon des « enthousiastes », des quakers ou des « Puritains jésuités » : « What a mysterie doth he make of his *Ego sum: ego Cogito*, to attaine to the excellecie whereof, a man must first strip himselfe of all that he hath ever knowne, or beleeved. He must renounce to his natural reason, &

[21] Athanasius Kircher, *op. cit.*, p. 28–35.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

to his senses: nothing by [*i.e.* but] caves and solitudes will serve the turne, for such deepe meditation, such profound matter: rare inventions to raise the expectation of the credulous, & in the end to send them away pure Quacks, or arrand Quakers. […] The man seems to me to take the same course with his disciples, as many Jesuited Puritains do with theirs »[22]. Dès 1655, dans *A Treatise Concerning Enthusiasme*, Casaubon rapportait la philosophie de Descartes aux enthousiastes qui tentaient de la faire passer pour des oracles[23]. Dans son *Of Credulity* (1668) encore – dès avant donc la publication de la biographie de Baillet –, Casaubon comparait directement la méthode cartésienne à la discipline jésuite (et celle des puritains censés l'avoir apprise des jésuites!)[24]. Il rapportait ainsi l'intuition ambitieuse de l'individu Descartes et sa contestation de la tradition scolastique aux divers courants dissidents, qualifiés d'« enthousiastes », qui prônaient l'illumination intérieure (la « vision ») et contestaient l'encadrement clérical[25]. De façon ouvertement polémique, Casaubon rapprochait l'« enthousiasme » de la compagnie de Jésus et de la socialisation de Descartes dans l'un des collèges jésuites où l'apprentissage reposait sur la mobilisation de l'imagination sensorielle. En s'abstenant de toute charge acrimonieuse, Leibniz rapporta aussi les rêves de Descartes à son éducation jésuite : « Descartes se voua longtemps aux études au collège jésuite de La Flèche et en jeune homme forma le projet d'une réforme de la philosophie après quelques rêves et une longue méditation sur ce passage d'Ausonius : "Quel chemin dois-je suivre dans la vie?" »[26]. Selon les préceptes des *Exercices spirituels* d'Ignace

---

22 Méric Casaubon, *Generall Learning*, éd. par R. Serjeantson, Cambridge and Tempe, 1999, p. 153–154, cité par Anthony Grafton, art. cit., p. 13–14.

23 « [T]o make their law received as oracles, did their best to perswade, that they did not come by them as other men did theirs, but that they were the fruits of Caves and darknesse », Méric Casaubon, *op. cit.*, p. 172–173. Voir aussi « For his *Method*: I took him for one whome excessive pride and self-conceit (which doth happen unto many) hat absolutely bereaved of his witts […] A cracked brain main, an Enthusiast […] I took him to be », Méric Casaubon, texte non publié de la fin des années 1660, cite par Michael R. G., « The Idol of the Stove : the Background to Swift's Criticism of Descartes », *Review of English Studies*, New Series, 25/97 (1974), p. 15–24, ici p. 19–20.

24 Méric Casaubon, *Of Credulity and Incredulity*, Londres, 1668, éd. 1670, p 151–153.

25 Voir Michael Heyd, *»Be sober and reasonable«. The critique of enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries*, Leyde et al., Brill, 1995.

26 « Cartesius diu Flexiae in collegio Jesuitarum studiis operam dedit, juvenisque emendandae Philosophiae consilium cepit post somnia quaedam et illud Ausonii

https://doi.org/10.5771/9783495999769

de Loyola, la formation des collégiens prévoyait de fait une longue série de retraites individuelles divisées en semaines, nombre d'entre elles étant fondées sur l'imagination détaillée de scènes allant de la crucifixion du Christ à l'enfer. Tout collégien devait les considérer dans tous leurs détails et leurs significations en se débarrassant de ses vices et cultivant ses vertus. Après une longue préparation, le jeune homme avait, pour reprendre les termes mêmes des *Exercices spirituels*, « élu » le chemin de vie que Dieu avait en esprit pour lui[27]. Les songes de Descartes ressemblent, il est vrai, moins aux prescriptions des *Exercices spirituels* qu'à l'autobiographie d'Ignace de Loyola où le fondateur de la Compagnie de Jésus faisait dépendre ses décisions existentielles de choix aléatoires garantis par la providence divine.

Le songe de vocation devint un genre foisonnant de la littérature jésuite. Par là, ces jésuites comme Kircher et singulièrement Descartes manifestaient leur autonomie. Les *Exercices spirituels* parlaient de méditations, et non de rêves individuels; et l'autobiographie de Loyola ne fut officiellement publiée que 150 ans plus tard, par peur d'une émulation incontrôlable[28]. Les rêves pouvaient en effet épouser la providence divine comme ils pouvaient émaner du diable. Martín Delrío, le jésuite espagnol qui rédigea une somme majeure sur la démonologie, évoquait la possibilité de rêves prophétiques dont la particularité était la parfaite confiance en la vérité de leurs révélations, tout en insistant sur le fait que seuls des experts, des religieux, étaient à même d'opérer la « discrétion des esprits ». Les rêves de Descartes, surtout, signalaient une conversion, non pas à la vie religieuse – ses rêves n'étaient pas directement divins –, mais à l'étude et à la science[29].

---

diu expensum: *quod vitae sectabor iter?* Ita loquuntur ipsius schedae *manuscriptae* », Gottfried Wilhelm Leibniz, « Notata quaedam G. G. L. circa vitam et doctrinam Cartesii » [1689], in Leibniz, *Philosophische Schriften. Akademie-Ausgabe*, 4A, *1677–Juni 1690*, N. 376, p. 2057–2064.

27 Voir John O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge Mass./Londres, Harvard University Press, 1993. On pourrait relever la possible influence des textes rose-croix emplis de rêves et de conversions. Il n'est toutefois pas avéré que Descartes les ait lus, en particulier le texte de Rudolphilus Staurophorus, *Raptus philosophicus* de 1619. Il est en revanche certain qu'il connaissait de l'intérieur les techniques jésuites de méditation.

28 Voir John M. McManamon, *The Text and Contexts of Ignatius Loyola's »Autobiography«*, New York, Fordham University Press, 2013.

29 Ils se distinguent donc fortement de la « nuit de feu » de Blaise Pascal, le 23 novembre 1654.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

b) Le songe autobiographique

Au-delà des techniques jésuites du moi, l'expérience de Descartes s'inscrit dans le genre des rêves autobiographiques décisifs. De tels songes s'étaient multipliés au temps des guerres de Religion en France et durant la guerre de Trente ans, où ils purent avoir des conséquences funestes. En France, lors de ses interrogatoires, François Ravaillac, qui avait été membre des feuillants et avait tenté d'intégrer la Compagnie de Jésus, expliqua avoir assassiné le roi Henri IV à la suite d'un songe et d'une vision, signes à ses yeux d'une mission divine. Un voisin, un dénommé Dubois, avait rêvé d'un grand noir. Il en fut si terrifié qu'il réveilla Ravaillac qui dormait dans une pièce contiguë. Le lendemain, les deux hommes allèrent demander une messe en faveur de Dubois. Ravaillac avoua à ses juges que cet événement le poussa à sonder les secrets de la « Providence éternelle »; il en avait dorénavant de « fréquentes révélations, tant en dormant qu'en veillant »[30].

Désormais, ce ne furent pas seulement des hommes d'exception, des rois ou des chefs de guerre selon le modèle biblique ou royal[31], qui eurent des songes perçus comme décisifs, mais aussi de simples gens. Le débat sur la dimension providentielle des songes traversa la guerre de Trente ans[32]. Dans les régions confessionnellement disputées, la conversion à la confession dominante fut souvent accompagnée de rêves ambivalents, de rejet et d'attrait de l'ancienne confession. Augustin Güntzer (1596–v. 1657), un simple fondeur d'étain calviniste, originaire de la ville libre d'Empire d'Obernai en Alsace, avait vu en songe une lutte avec le diable alors qu'il avait dix ans : sa vie entière, écrivait-il dans son diaire, était dorénavant placée sous le signe de cette funeste apparition – une vie marquée par la souffrance et les

---

30 Pierre Chevallier, *Les Régicides. Clément, Ravaillac, Damiens*, Paris, Fayard, 1989, p. 208; David El Kenz, « Rêver au temps des guerres de Religion », *Ostium*, roč. 12, 2016, č. 3, http://ostium.sk/language/sk/r%C8%87ver-au-temps-des-guerres-de-religion/ .

31 Le lieutenant Blaise de Montluc eut deux rêves prédictifs, celui (réalisé) de la mort du roi Henri II en 1559 et celui (non avéré) de la mort de Charles IX en 1567. Agrippa d'Aubigné mentionne que le roi fit en 1584 massacrer les lions et autres animaux féroces de sa ménagerie après avoir rêvé que ceux-ci le dévoraient. Voir El Kenz, art. cité.

32 Voir Claire Gantet, « Politique et activité visionnaire : le traumatisme de la guerre de Trente ans », *in* Bertrand Forclaz, Philippe Martin (dir.), *Religion et piété au défi de la guerre de Trente Ans*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 299–311.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

épreuves mais aussi par la grâce divine[33]. De 1615 à 1619, il avait accompli son voyage d'apprentissage, non seulement dans divers lieux du Saint-Empire, mais aussi en Italie, à Rome et à Lorette, où il alla jusqu'à fréquenter des messes pour mieux s'y immuniser, non sans quelque doute[34]. Lorsqu'il était sur le chemin du retour et traversait le Tyrol, l'Allgäu et la Suisse, il eut, presque toutes les nuits, et huit semaines durant, « de très rudes songes » : il se voyait en rêve se quereller avec son père et d'autres personnes, et frapper constamment des poings et de l'épée les jeunes apprentis. Il décida alors de ne pas rester plus de trois à cinq jours dans la maison paternelle, une fois de retour[35]. Les songes le tourmentaient depuis le rêve inaugural, et cela n'avait rien d'étonnant, puisqu'il se disait mélancolique : le déterminisme onirique recouvrait une nécessité humorale. Bien que oisif, Descartes ne manifestait aucune mélancolie dans l'hiver 1619.

c) Le songe docte

Le songe docte, enfin, émanait du goût des savants pour le rêve. Nombre d'entre eux pensèrent par rêves, ou du moins présentèrent

---

33 Augustin Güntzer, *Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben. Die Autobiographie eines Elsässer Kannengießers aus dem 17. Jahrhundert,* éd. Fabian Brändle et Dominik Sieber, Cologne *et al.*, Böhlau, coll. 2002 (Selbstzeugnisse der Neuzeit 8), f° 102 v°, 218 v°. Voir Sebastian Leutert, « »All dies, was mir mein Genius vorgezeichnet hatte.« Zur Psychologisierung des Traumes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts », *in* Kaspar von Greyerz, Hans Medick, Patrice Veit (dir.), *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1850)*, Cologne *et al.*, Böhlau, 2001 (Selbstzeugnisse der Neuzeit 9), p. 251–273, ici p. 255; Dominik Sieber, « Calvinistische Passionen, konfessionalisierte Körper. Zur Autobiographie des Zinngiessers Augustin Güntzer (1576–1657?) », *Sozialwissenschaftliche Informationen*, n° 24, 1995, p. 5–11. L'attention au songe s'inscrivait dans une vigilance plus large face aux prodiges perçus comme des messages à déchiffrer. Le cordonnier d'Ulm Hans Heberle prit ainsi la décision de rédiger un diaire à la vue de la comète de 1618 (C/1618 WI), et plaça dans son diaire la description de cette comète avant même le récit de sa propre famille. L'attention au songe n'était toutefois pas universelle. Heberle ne relate par exemple aucun songe dans son long diaire.

34 *Augustin Güntzer, op. cit.*, f° 57v°-58v°, 62r°, 64r°. Il attribuait une contamination du typhus aux miasmes de la chapelle mariale de Lorette. Celle-ci était alors en vogue. Montaigne parle aussi d'un pélerinage dans son journal de voyage (23 au 26 avril 1581). Dans le texte de Descartes, ce pourrait être un ajout « bien-pensant » de Baillet (AT X, 187–188).

35 *Ibid.*, f° 63[a]v°.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

leur pensée sous la forme d'un rêve, aux XVIe et XVIIe siècles. Ainsi l'astronome Johannes Kepler rédigea en 1609 un *Songe ou Astronomie lunaire* à partir de sa thèse de Tübingen de 1593. Il y enrobait ses calculs astronomiques du rêve fictif d'un voyage vers la Lune pour, d'une part, échapper à la censure (sa mère était accusée de sorcellerie) et, d'autre part, développer en pensée une expérience scientifique alors que l'astronomie ne permettait pas l'expérimentation[36]. Le médecin flamand non conformiste Jan Baptista Van Helmont (1579–1644) entama des études à la suite d'un songe, et relatait dans son traité quatorze songes non pas divins, mais providentiels, dans lesquels il cherchait à voir son âme en action[37].

Ils inscrivaient leur pensée dans une tradition de la Renaissance, illustrée notamment par Albrecht Dürer qui mettait vraisemblablement en garde des dangers de l'oisiveté (*acedia*), en liant le songe à l'inspiration scientifique[38]. Le modèle le plus poussé d'un songe docte fut toutefois fourni par Jérôme Cardan qui conçut son œuvre entière comme une entreprise autobiographique. Il publia son traité des songes, le *Somniorum Synesiorum* (une traduction d'Artémidore de Daldis et de Synésios de Cyrène) peu après le drame de sa vie, l'exécution de son fils en prison en 1560, un traumatisme source de nombreux songes; il y synthétisait l'interprétation individuelle des songes par Synésios et la physiologie d'inspiration aristotélicienne enseignée à Padoue. L'autobiographie qu'il finit par rédiger à la fin de sa vie s'ouvrait sur une liste de ses livres accompagnée de songes propres manifestant une providence particulière : c'était des rêves qui l'avaient amené à rédiger ses 22 livres. À la différence de ses modèles – Marc Aurèle embellissait sa geste, Galien se démarquait des faux qui paraissaient sous son nom, Érasme écrivait dans une

---

36 Johannes Kepler, *Somnium seu opus posthumum de Astronomia Lunari*, Sagan et Francfort, 1634. Voir Frédérique Aït-Touati, « Penser le ciel à l'âge classique. Fiction, hypothèse et astronomie de Kepler à Huygens », *Annales. Histoire, sciences sociales*, n° 65, 2010, p. 325–344.

37 Christian Knorr von Rosenroth, *Aufgang der Artzney-Kunst/ Das ist: Noch nie erhörte Grund-Lehren von der Natur. Geschrieben von Johann Baptista von Helmont*, Reprint de l'éd. Sultzbach, Johann Andreæ Endters sel. Söhne. 1683, 2 t. Munich, Kösel, 1971, notamment Traités II, § 4–12, p. 12–13 ou XLVII, chap. 5, § 13 (nature de l'âme), p. 871–872, IV, § 3–16 (raison), p. 19–20, IV, § 17 (entendement), p. 20, IV, § 44 (expérience mystique), p. 25, XLVII, chap. 1, § 1, p. 857–858.

38 Albrecht Dürer, *Der Traum des Doktors*, ou *Die Versuchung des Müßiggängers* (*Le Songe du docteur*, ou *La Tentation du paresseux*), gravure, 1497–1498, 18,9 cm x 12,2 cm, Kunsthalle zu Kiel, 1947-SHKV 16.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

perspective érudite –, Cardan notait systématiquement ses faiblesses, ses fautes et sa quête obsessive de la renommée, et truffait son texte de plusieurs dizaines de songes vécus. Le *De propria vita*, certes, ne fut publié qu'en 1643 (par Gabriel Naudé, comme on l'a vu), mais le motif de l'autobiographie savante guidée par des rêves providentiels guidait déjà les œuvres parues de son vivant : Cardan reprit les mêmes rêves, en les retravaillant selon leur contexte textuel. Le rêve de sa mort en 1534 fut ainsi évoqué dans les différentes éditions du *De libris propriis* en 1557 et en 1562[39]. Descartes, lui, ne recourut au songe que dans les *Olympica* qu'il ne publia jamais. Si donc les textes cartésiens dont nous disposons peuvent être rapportés aux récits de rêves de vocation, autobiographiques ou doctes, ils dénotent une grande liberté.

2. Enthousiasme, imagination et corps

Manifestement, l'« enthousiasme » des songes de Descartes mit mal à l'aise Baillet comme Leibniz qui n'hésita pas à affirmer : « Il est vray que M. des Cartes donnoit dans sa jeunesse des pensées un peu chimériques, on le voit par ses Olympiques. Mais je ne crois pas qu'il ait esté veritablement Enthousiaste pour quelque temps comme M. Baillet l'a pris […] »[40]. À l'heure où Baillet écrivait, Descartes était en effet particulièrement reçu dans des cercles jansénistes[41], et l'on se souvient du reproche d'ambition individuelle qui lui était adressé (ainsi par Casaubon). Pour Baillet, il importait de restaurer sa pureté doctrinale.

L'enthousiasme était un blâme polymorphe. Or, indiscutablement Descartes l'employait en un sens positif en rapprochant l'approche philosophique de l'inspiration poétique, conformément à une tradition littéraire mais aussi à l'usage du temps. Le *Dictionnaire*

---

39 Jérôme Cardan, *De propria vita liber*, Paris, Gabriel Naudé, 1643. Il fut rédigé en 1575. Cardan, *Ma vie*, traduction du latin par Jean Dayre, révisée et éditée par Étienne Wolff, Paris, Belin, 1991, p. 149. Voir les diverses rédactions du *De libris propriis*, II (I, 64), III (I, 101).

40 Gottfried Wilhelm Leibniz, « Remarques sur l'abregé de la vie de Mons. Des Cartes », *in id.*, *Die philosophischen Schriften*, éd. K. I. Gerhard, t. 4, Hildesheim, Olms, 1960, p. 315–324.

41 Voir François Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

de l'Académie française (1694) définissait en effet en ces termes l'enthousiasme : « Mouvement extraordinaire d'esprit, par lequel un Poëte, un Orateur, ou un homme qui travaille de genie s'esleve en quelque sorte au dessus de luy-mesme »[42]. Les commentateurs ont buté sur l'interprétation du titre *Olympica* de la rubrique dans laquelle étaient consignés les songes. Pourrait-il renvoyer aux *Olympica* de Pindare, dans lesquelles Athéna dit en rêve à Bellérophon que seul Pégase pourra l'aider à lutter contre la Chimère et lui donne un frein d'or pour dompter le cheval aisé (XIII, 67–68)?

Rapporter l'enthousiasme à un état d'ébriété dû à la nuit de la Saint-Martin (AT X, 186) était dans tous les cas une façon de le trivialiser. Par là, Baillet gommait la tradition littéraire de la *sobria ebrietas*, de la sainte sobriété qui favorisait l'inspiration poétique[43]. Claus Zittel a attiré l'attention sur le fait que Johannes Kepler lui aussi liait l'inspiration poétique et scientifique à l'enthousiasme; la forme du rêve se prêtait à une telle connaissance[44]. Le rêve ne transmettait toutefois pas une science à la façon de la quête des alchimistes, mais des images symboliques, le symbole étant conçu (dans une indistinction avec l'allégorie) comme une « figure peinte ou empreinte, qui est le signe de quelque chose, principalement de quelque vertu, ou de quelque vice, de quelque bonne ou mauvaise qualité »[45]. Comme l'ont relevé Claus Zittel et Jakob Moser en s'appuyant sur les *Cogitationes* et Baillet[46], les songes mettaient en branle les figures (*figurae*) de l'imagination – images mentales et signes de ces images mentales –, et non les *spiritualia* de l'entendement (ici à nouveau conformément à la didactique fondée sur le recours à une imagination sensorielle pratiquée par les jésuites[47]). Dans son troisième rêve, Descartes ouvrait une page au hasard du *Corpus Poetarum* et tombait sur des vers

---

42 « Enthousiasme, s. m. », *Dictionnaire de l'Académie française*, 1e éd., 1694.

43 Voir Claus Zittel, *op. cit.*, p. 62.

44 *Ibid.*, p. 63–64.

45 « Symbole, s. m. », *Dictionnaire de l'Académie française*, 1e éd., 1694.

46 AT X, 217.

47 Voir aussi Jakob Moser, *Rationis imago. Descartes' Dichten, Träumen, Denken*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2018, p. 76. Voir aussi Aldo Scaglione, *The Liberal Arts and the Jesuit College System*, Amsterdam, John Benjamin Publishing Company, 1986, p. 124; Walter S. Melion, « Introduction. The Jesuit Engagement with the Status and Functions of the Visual Image », *in* Wietse De Boer, Karl A. E. Enenkel, Walter S. Melion, *Jesuit Image Theory*, Leyde/Boston, Brill, 2016 (intersections, 1945), p. 1–52. Sur la *cognitio sensitiva* et la pensée esthétique de Descartes, voir Claus Zittel, *op cit.*, p. 84–128.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

d'Ausone extraits des Idylles XV et XVII, un des classiques – d'inspiration pythagoricienne – alors bien connus des collégiens (l'Idylle XVI contenant la solution, le chemin de l'homme de bien, du philosophe), comme on pouvait aussi lire la Bible depuis Augustin d'Hippone, comme se déroulait l'examen de droit que Descartes avait passé trois ans auparavant (le candidat devait ouvrir au hasard le *Corpus iuris civilis* et le commenter), ou comme fonctionnaient certaines clés des songes (on ouvrait la Bible au hasard et cherchait dans la clé des songes le premier mot de la page trouvée)[48].

La relation entre poésie et science ou sagesse mondaine fut peut-être inspirée par l'ouvrage *La Sagesse* de Pierre Charron (1541–1603), un ecclésiastique teinté de scepticisme. Dans la lignée de Montaigne, ce traité faisait de l'étude de l'homme l'objet de la vraie science et s'employait à enseigner « la vraie prud'hommie qui est une droite et ferme disposition de la volonté à suivre le conseil de la raison » en démarquant le domaine de la raison et de la nature (donc de la morale) de celui de la foi[49]. L'ouvrage fut mis à l'Index en 1606. C'est pourtant le père Molitor, un jésuite du couvent de Neubourg, qui l'offrit et dédicaça à Descartes à la fin de 1619 ou au début de 1620. Le frontispice montre la fausse science enchaînée à un cube sur lequel trône la Sagesse qui tient un livre portant le « oui-non » que nous retrouvons dans le troisième songe de Descartes[50]. Charron y définissait l'allégorie comme une « peinture verbale de sagesse […] oculairement representée »[51]. L'allégorie, qui concentrait en une *figura* et peu de *sententiae* le contenu spirituel d'une œuvre entière, renvoyait à l'unité de l'inspiration poétique et scientifique, aux antipodes de la « science pedantesque ». « Oculairement » représentée, elle reposait sur la mobilisation des sens, donc du corps.

L'imagination à l'œuvre dans les rêves était, pour parler en termes malebranchiens, moins l'« imagination active », par laquelle l'âme, par l'intermédiaire de la volonté, appelle des images, que l'« imagination passive », par laquelle c'est le corps lui-même qui, indépendamment de tout contrôle par la volonté, représente à l'âme des images – d'où

---

48 Sur la référence au droit, voir Jakob Moser, *op. cit.*, p. 83–84; sur les clés des songes, voir Claire Gantet, *op cit.*, p. 219–236.

49 Je suis ici la brillante présentation de Françoise Hildesheimer, *op. cit.*, p. 111.

50 AT X, 184.

51 Pierre Charron, *De la Sagesse. Trois livres*, 2e éd., Paris, 1604, p. 9. « Science pedantesque », *ibid.*, p. 10.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

la forte inconstance des images oniriques[52]. Les rêves de Descartes sont en effet truffés d'intenses perceptions sensorielles, auditives et visuelles, propres à tracer un espace intermédiaire entre le sommeil et la veille : « vents impétueux »[53], « bruit aigu & éclatant, qu'il prit pour un coup de tonnére »[54], « fantômes » ou illusions d'optique physiquement présentes, étincelles de feu dans la chambre et étincelles des yeux renvoyant à l'enthousiasme. C'étaient des sensations physiques qui déterminaient l'activité de l'imagination : son imagination « se sentit frappée de la représentation de quelques fantômes »[55] (en écho au « coup » de tonnerre), alors que son cerveau était « échauffé » par l'enthousiasme[56] (à prendre dans son sens physique). Qui plus est, l'« imagination forte » matérialisait dans le corps l'illusion onirique[57]. Sa principale manifestation était la douleur ressentie au réveil du premier songe, expliquée par l'oppression du foie, subie parce que le rêveur, nous dit Baillet, reposait sur le côté gauche (le premier rêve est tout entier placé sous une douloureuse latéralisation). L'expérience peut-être authentique de la douleur – que l'on retrouve dans des consultations médicales suite à des rêves éprouvants jusqu'en plein XVIIIe siècle[58] – n'excluait pas une source d'inspiration intellectuelle, le foie étant dans l'Antiquité le siège de l'âme et, chez Platon (*Timée*, 71–72), celui d'une divination par des images requérant un interprète versé dans ces choses.

À l'égal des fameux masques, les rêves de Descartes sont énigmatiques. L'absence de données biographiques précises et les lacunes de la documentation ne permettent pas d'en proposer une interprétation ferme. À défaut, on peut les mettre en perspective et les situer face aux types contemporains de récits de rêves et aux éléments relativement usuels des songes. Vers 1620, le récit de rêve n'était pas forcément inscrit dans une autobiographie à la première personne : le « pacte

---

52 Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, *in Œuvres complètes*, t. 1, éd. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, CNRS Éditions, 1972, II, I, I, § II, p. 194–195.

53 AT X, 181.

54 AT X, 182.

55 AT X, 181.

56 AT X, 186.

57 Ici Malebranche se distinguait de Descartes. Pour Descartes, il s'agissait d'une simple manifestation corporelle de l'illusion onirique, dénuée de tout caractère « contagieux ». Sur « la communication contagieuse des imaginations fortes », voir Nicolas Malebranche, *op. cit.*, III.

58 Voir Claire Gantet, *op. cit.*, p. 156–159.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

autobiographique » ne fonctionnait pas encore[59]. Si les songes de Descartes empruntaient de nombreux éléments à l'onirologie de son temps, ils s'en libéraient aussi par leur audace intellectuelle, puisqu'ils cautionnaient la vocation de Descartes à fonder une science universelle.

Les interprètes de Descartes, à commencer par Leibniz puis Baillet, eurent quelque mal à intégrer les songes dans ce qu'ils connaissaient de la philosophie cartésienne. Leur jugement était guidé non seulement par des textes plus tardifs du philosophe, mais aussi par une acception du songe des années 1670–1690 marquée par une défiance croissante vis-à-vis de l'imagination – partant de l'enthousiasme – dont Malebranche fut un porte-parole, et des milieux, notamment jansénistes, qui portaient la réception de Descartes. Or, on aurait tort de prêter au jeune Descartes et aux années 1619–1620 une ferme cohérence. Des « portraits tirés de chaque chose » sur lesquels l'entendement devrait « passe[r] l'esponge » pour les effacer et en recréer (*La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*[60]) à l'esprit tantôt spectateur, tantôt peintre d'images dans le cerveau de la sixième *Meditatio*[61] et aux « tableaux » évoqués dans le *Discours de la méthode* ou le *Traité du monde et de la lumière*, l'imagination et son « excellent peintre »[62] brossaient un tableau changeant et foncièrement polysémique.

---

[59] Les recueils de « vies » des XVIe et XVIIe siècles juxtaposaient parfois des biographies de lettrés à des autobiographies : l'autobiographie n'était conçue que comme une espèce de la biographie. Le « pacte autobiographique » – aux termes duquel l'autobiographe assure tacitement au lecteur qu'il est à la fois l'auteur, le narrateur et l'objet de la narration – ne fonctionne donc pas jusqu'au XVIIe siècle. Ce constat nuance l'ouvrage classique de Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.

[60] AT X, 491–532, ici 507–508. La version française parle d'une « table d'attente », une notion sensiblement différente de la *tabula rasa* de la version latine.

[61] AT V, 162.

[62] AT X, 507.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Igor Agostini

Le rêve entre *Meditatio I* et *Meditatio III*

Abstract
Despite the numerous contributions on dreaming in Descartes, there is one point which has not been sufficiently emphasized by commentators: after the First Meditation, in the rest of the text of the *Meditations*, the hypothesis of dreaming recurs several times, and takes on a central role in the Second Meditation. In this paper, I propose to reconstruct the steps in which, in the First and Second Meditation, Descartes puts the hypothesis of dreaming into play. I will argue that in the Second Meditation is in action something that we could call »the hyperbolic doubt of the imagination«, and that this doubt shares a common structure with the hyperbolic doubt of the senses of the First Meditation: I do not know if I am a body, therefore I do not know if I can imagine myself; nevertheless, since it is possible that I do not exist, and actually, as far as I know, I perceive myself as a non-corporeal thing, then *I must not* (hyperbole) imagine myself. The hypothesis of dreaming is the instrument used by Descartes to realize this hyperbole.

Prémisse

Le but de l'argument que Descartes appelle le doute du sommeil (*summa <dubitatio> illa de somno*, AT VII, 89, 20–21, B Op I 798), et qu'une longue tradition de ses lecteurs a qualifié comme doute (ou argument) du rêve[1], est de mettre en crise la certitude sensible

[1] L'expression est utilisée librement par les spécialistes cartésiens : cf., de manière exemplaire, les titres des articles de Wolfgang Röd, « L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience », *Les Études Philosophiques*, 1976, 4, p. 461–473 et de George Nakhnikian, *Descartes' Dream Argument*, in *Descartes. Critical and Interpretative Essays*, éd. Michael Hooker, Baltimore, 1978, p. 256–286. Il faut

https://doi.org/10.5771/9783495999769

qui semblerait se soustraire au doute des sens : supposons que je me trompe sur les choses peu sensibles et fort éloignées, il y en est d'autres desquelles il est impossible de douter – que je suis ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, avec ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature (AT VII, 18, 19–24, B Op I 704). Le fait est toutefois que, puisque je suis homme[2], j'ai l'habitude de dormir et, dans le sommeil (*in somnis*), de me représenter les mêmes choses, et même de moins vraisemblables, que les insensés lorsqu'ils veillent. Certes, il me semble que c'est bien avec des yeux éveillés que je regarde ce papier, que cette tête que je remue n'est point assoupie, que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens : si j'étais dans le sommeil, tout ça ne pourrait pas être aussi distinct. Toutefois, je me ressouviens très bien d'avoir été souvent trompé dans le sommeil (*in somnis*) par de semblables pensées; ainsi, en m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a jamais de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil (*a somno*), que j'en reste tout étonné; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors (*opinionem somni*) (AT VII, 19, 8–22, B Op I 704).

Si le point de départ de l'argument et sa conclusion est le sommeil, c'est justement sur le rêve que l'argument se déroule, puisque les choses dont je pâtis quand je dors sont en effet les songes, selon

---

toutefois reconnaître une certaine inexactitude dans cette expression, pas seulement parce qu'elle ne se trouve pas sous la plume de Descartes, mais aussi, quoique l'argument de Descartes porte bel et bien sur le rêve, parce que son point de départ est le *somnus*, et non pas le *somnium* : ce dernier terme, en dépit des nombreuses traductions (de De Luynes aux versions modernes, avec la seule exception de M. Beyssade), n'est jamais évoqué dans l'argument de Descartes (cf. G. Belgioioso, « ›*Je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit*‹. Note sul lessico cartesiano del ›sonno‹ e del ›sogno‹», in P. Totaro (éd.), Somnia. *Il sogno dal tardo antico alla modernità*, Florence, Olschki, 2014, p. 1–31, notamment, l'Appendice : « *Meditationes e Principia : le traduzioni francesi, italiane e inglesi di ›somnus‹ e ›somnium‹* »; V. Carraud, *Première Méditation*, in D. Arbib (éd.), *Les Méditations métaphysiques, objections et réponses de Descartes. Un Commentaire*, Paris, Vrin, 2019, p. 71–88, ici p. 78–79).

[2] La référence à l'homme s'explique avec le fait que selon la tradition « *[q]uoniam* […] *animalia tantum sentiunt, et proprie ac vere tantum homo, hinc maxime proprie homo quoque dormire dicitur* » (J. Schotanus, *Analysi exegetica in primam et secundam Meditationem R. Cartesii* [...], Franeker, J. Gyselaar, 1687, p. 86).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

la définition traditionnelle du rêve comme affections du sommeil[3]. C'est donc bien à raison que Luynes traduit par « combien de fois m'est-il arrivé de *songer* la nuit » (AT IX-1, 14) le latin *quies nocturna persuadet*. Descartes lui-même, d'ailleurs, en revenant sur l'argument dans la Sixième méditation, mentionnera de manière explicite les *insomnia* (AT VII, 89, 23, B Op I 798). Le noyau de l'argument est donc le suivant : puisque je dors, que dans le sommeil j'ai des rêves et que dans les rêves j'ai des pensées qui sont souvent semblables (*similia*) aux pensées distinctes (*distincta*) de la veille, alors je ne trouve pas de signe certain de la distinction entre rêve et veille. La conclusion de l'argument, c'est-à-dire l'impossibilité de distinguer la vieille du sommeil, qui seule est évoquée de manière explicite, prouve donc en même temps l'impossibilité de distinguer la vieille du songe. C'est cette impossibilité qui constitue le but de l'argument, comme le prouve le début de l'alinéa suivant – *Age ergo somniemus* (AT VII, 19, 23, B Op I 704) –, ce qui explique le fait que, bien avant qu'il le soit par les commentateurs contemporains, cet argument sera résumé comme se fondant sur le rêve, et non pas sur le sommeil, par les objecteurs : Hobbes et Bourdin présenteront en effet l'argument comme établissant l'impossibilité de distinguer la veille du rêve (AT VII, 171, 5 et 14–15, B Op I 908 : […] *somnia nostra a vigilia*; […] *vigiliam ab insomniis*; AT VII, 470, 24–25, B Op I 1272 : *vigilemne an somniem, nescio; ergo aliquando somnio*), sans que Descartes n'eût rien à dire.

Le doute du sommeil a été largement étudié par les commentateurs, mais, en dépit des nombreuses contributions et de plusieurs questions interprétatives, qui restent d'ailleurs encore débattues[4], un point n'a pas été suffisamment souligné par les spécialistes : l'hypothèse d'une tromperie liée au rêve revient en effet à plusieurs

---

[3] Cf. Conimbricenses, *Commentarii in librum Aristotelis, qui Parva naturalia appellantur*, Olisipone, ex officina Simonis Lopesii, 1593, *De somniis*, cap. 1, p. 36 : « *Somnia affectiones sunt somni* ».

[4] Il faudrait signaler au moins le débat sur la question de savoir si l'argument s'adresse contre la certitude de tout jugement sensoriel à *tout moment particulier* (cf. G. E. Moore, *Certainty*, in *Philosophical Papers*, New York, Macmillan, 1959, p. 227–51, en part. 245 *sqq.*; N. Malcolm, *Dreaming and Skepticism*, in W. Doney (éd.), *Descartes, A Collection of Critical Essays*, Garden City, N. Y., Doubleday (Anchor Books), 1967, p. 54–79, et *Dreaming*, New York, Humanities Press, 1959, p. 101–107) ou si la conclusion de l'argument est que nous pourrons rêver toujours (W. H. Walsh, *Metaphysics*, London, Hutchinson, 1963, p. 91 et, surtout, M. Wilson, *Descartes*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 10ff).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

reprises dans la suite du texte des *Meditationes* et prend dans la Seconde Méditation un rôle central. Il s'agit d'ailleurs d'une dimension du doute qui ne concerne pas seulement le sommeil, puisque les doutes de Descartes se prolongent dans l'ouvrage bien au-delà de la Première Méditation.

Je me propose d'analyser dans cette étude les étapes au cours desquelles, dans la Première et la Seconde Méditation, Descartes met en jeu le thème du rêve. La Troisième Méditation, que je n'analyserai pas, sera le *terminus ad quem* de cette enquête : c'est ici que, pour rappeler l'étude d'un érudit de langue allemande célèbre, Wolfgang Röd (1926–2014)[5], s'accomplit le passage du rêve à l'idée; l'idée étant prise, selon l'interprétation communément admise, comme l'objet immédiat de la pensée qui ne permet pas – à l'instar du rêve – un accès immédiat au réel : « le monde comme représentation », comme le dira Schopenhauer, reliant l'hypothèse du rêve à celle du prétendu représentationalisme sous le seul axe conceptuel : « Das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben »[6].

1. La critique de la mise en doute du sommeil (Meditatio I, AT VII, 19, 23–20, 31, B Op I 704)

L'argument du sommeil s'expose dans la Première Méditation à une contre-objection. Supposons que des choses particulières, comme d'ouvrir les yeux, de bouger la tête, d'étendre les mains et autres choses semblables, ne sont pas vraies et que peut-être nous n'avons même pas de mains, ni de corps. Toutefois, les choses représentées dans le sommeil sont comme des peintures, qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de vraies choses; ainsi pour le moins ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps, ne sont pas choses imaginaires, mais vraies. Même les peintres, lors qu'ils s'efforcent de représenter des sirènes et des satyres par des formes bizarres et extraordinaires, n'arrivent pas à leur attribuer des formes et des natures entièrement nouvelles : ils se limitent à

---

5 Cf., *supra*, n. 1.

6 *Schopenhauers Sämtliche Werke*, hrsg. v. P. Deussen, 14 Bde, München, Piper 1911–1942, Bd. I, § 5, S. 21, in *Schopenhauer im Kontext III* (Komplettausgabe). (c) Karsten Worm – InfoSoftWare 2008.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

mélanger des membres de divers animaux, ou bien, s'ils arrivent à inventer quelque chose de si nouveau que jamais nous n'ayons rien vu de semblable, et qui soit donc feint et absolument faux, certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être vraies. De la même manière, encore que des choses générales puissent être imaginaires, il faut toutefois avouer qu'il y a des choses encore plus simples, et plus universelles, qui sont vraies, du mélange desquelles, ni plus ni moins que de celui de quelques vraies couleurs, toutes ces images des choses qui résident en notre pensée, soit vraies, soit fausses, sont formées.

Cette contre-objection repose sur l'idée que le rêve n'est pas créatif : les choses représentées dans le sommeil sont comme des tableaux, qui ne peuvent être peints qu'à la ressemblance de quelque chose vraie, *res verae*; le rêve est alors un assemblage de composants élémentaires, des *simplicissima et maxime generalia* (AT VII, 20, 25, B Op I 706), qui ne peuvent pas être eux-mêmes des produits du rêve, pour la simple raison qu'ils en constituent la condition de possibilité. Il s'agit de l'objet des mathématiques (AT VII, 20, 23–27, B Op I 706), c'est-à-dire la nature corporelle en général, et son étendue, la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre, comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée et autres semblables (AT VII, 20, 15–19, B Op I 706). C'est pour neutraliser cette contre-objection que le porteur du doute introduit l'instance supérieure du Dieu trompeur, qui soumet au doute même les *simplicissima et maxime generalia* pour les mettre en crise (AT VII, 21, 1–16, B Op I 706); mais de cette manière, la thèse selon laquelle le rêve n'est pas créatif est de fait acceptée : l'introduction du Dieu trompeur en est la preuve indirecte.

En dépit du fait, bien connu et d'ailleurs conforté par les affirmations de Descartes lui-même, que dans la Première Méditation il n'y ait rien qui soit affirmé comme certain (AT VII, 474, 17–18, B Op I 1276), certaines notions commencent en fait à y acquérir un premier noyau de clarté et de distinction. C'est le cas du concept *res vera*, dont la connotation commence à se définir par son contraire, à savoir l'imaginaire, ainsi que le montre le même texte dans lequel, à deux reprises, les deux termes *verum* et *imaginarium* sont utilisés en couple :

> Res quasdam non imaginarias, sed *veras* […]

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> Quamvis etiam generalia […] imaginaria esse possent, necessario tamen […] magis simplicia et universalia *vera* esse fatendum est
> (AT VII, 19, 30–31; 20, 8–12; B Op I 704; 706. Je souligne)

Imaginarium est ici le corrélatif ontologique des représentations qui résultent d'un assemblage de composants qui en réalité ne vont pas ensemble[7], et qui cependant ne peuvent pas constituer des natures entièrement nouvelles, comme le montre l'exemple des peintres. C'est dans ce sens que le rêve est imaginaire et faux. Par opposition, la chose vraie est ce qui fait l'objet d'une représentation qui n'est pas le résultat d'une composition arbitraire. Cette caractéristique du vrai constitue un acquis à part entière – qui se retrouvera dans la suite des *Meditationes* –, déjà à l'œuvre au moment de l'établissement de la première certitude :

> Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito […], sum igitur praecise tantum res Cogitans [….]. Sum autem res vera, et vere existens. (AT VII, 27, 7–9, B Op I 716)

L'inséparabilité de l'être et de la pensée fonde l'affirmation que j'existe et suis une chose qui pense. C'est là un texte très connu; il faut cependant remarquer qu'il ne dit pas seulement que je suis une chose qui pense, mais aussi que je suis une chose vraie (*res vera*) et vraiment (*vere*) existante. On a justement insisté, en commentant ces lignes, sur la résistance de l'*Ego sum, ego existo* au doute du Dieu trompeur. Mais la résistance à l'hypothèse que l'être et la pensée constituent le résultat d'une composition arbitraire est tout autant essentielle à l'argument, qui l'exclut justement sur la base de leur inséparabilité; ce qui équivaut en fait à neutraliser le doute-argument du rêve. De cette manière, l'*Ego cogito, ego sum* est le point d'intersection entre la critique de l'argument du rêve de la Première Méditation, et la doctrine des vraies natures et de l'innéisme de la Cinquième méditation, qui rendra donc explicite un critère en fait déjà utilisé dans la Seconde Méditation, au moment de la formulation de la doctrine des vraies natures[8], lesquelles se caractérisent par l'impossibilité de faire l'objet d'opérations de compositions arbitraires.

---

[7] Selon une modalité que Descartes avait déjà notée dans la *Regula XII*, en l'attribuant justement à l'imagination (AT X, 424, 1–7, B Op II 762).

[8] Et qui sera redit vers la fin de la Troisième Méditation, au moment de la démonstration de l'innéité de l'idée de Dieu (AT VII, 51, 10–14, B Op I 746). Pour l'anticipation de

https://doi.org/10.5771/9783495999769

L'assimilation, d'une part, du vrai au simple et, de l'autre, de l'imaginaire au composé qui ne se trouve pas dans la réalité, reviendra également dans l'hypothèse du malin génie, laquelle, comme nous le verrons tout de suite, incorpore en soi celui du rêve.

2. Le doute-argument du sommeil et la supposition du malin génie (Meditatio I, AT VII, 22, 22–23,3, B Op I 708)

Le premier glissement sémantique du thème du rêve se produit à travers la figure du malin génie, anticipé par l'opération de négation qui prépare l'introduction du malin génie :

> […] me ipsum fallam, illasque <consuetas opiniones>, aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam. (AT VII, 22, 14–15, B Op I 708)

La négation transforme les opinions de douteuses en fausses; c'est en cela que consiste l'action du malin génie qui, dans le paragraphe suivant (AT VII, 22, 23–23, 9, B Op II 708), ne sera introduit que pour réaliser cette négation. Or cette négation consiste dans la transformation du vrai en faux pris au sens d'imaginaire. Ici, encore, faux et imaginaire (*falsas imaginariasque*) constituent un hendiadys, et l'association qui s'était produite au moment de l'argument du sommeil est reprise. Mais il y a plus : c'est bel et bien une association entre l'action du malin génie et le scénario du rêve qui est ici mise en œuvre. L'action du malin génie, donc la transformation de l'objet de perception en faux et en imaginaire, est en effet décrite comme une transformation de l'objet de perception en *ludificationes somniorum* :

> […] putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam *ludificationes somniorum*, quibus insidias credulitati meae tetendit (AT VII, 22, 26–29, B Op I 708).

En traduisant *ludificationes somniorum* par *illusions et rêveries* (AT IX-1, 17), Luynes a bien relevé la résurgence ici de la thématique

---

la notion des *res vera* dans la IIe et dans la IIIe Méditation, cf. I. Agostini, «I significati di *res* nella metafisica di Descartes», in *Quaestio. Annuario di Storia della metafisica*, XVIII (2018), p. 145–173.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

du rêve[9]. Ce point mérite d'être développé : pour commencer, la traduction de Luynes semble attribuer au malin génie une double action – l'illusion et le rêve –, tandis que dans le texte son action illusoire consiste précisément à mettre en œuvre la situation du rêve[10]; de plus, cette identification semble renvoyer à une idée précise, celle des rêves causés par le diable à laquelle faisaient déjà allusion les *Olympica* – idée qui renvoie à toute une tradition théologique[11] et qu'on pouvait également retrouver dans les commentaires aux *Parva naturalia* d'Aristote[12].

L'association entre rêve et malin génie permet de mieux comprendre un point capital : la négation du malin génie ajoute à l'argument du Dieu trompeur la mise en question de l'existence de mon corps. Ce point, qui avait été remarqué par Johannes Schotanus[13], échappera à la plupart des commentateurs modernes. Une des rares exceptions vient de la lecture de Jean-Luc Marion, qui met toutefois cette donnée textuelle au service d'une thèse beaucoup plus ample, selon laquelle aucun doute ne concerne jamais mon corps, mais seulement la négation du malin génie[14]; ce qui n'est pas convaincant, puisque, comme nous le savons, l'assimilation par Descartes de la négation par le génie à la négation par le rêve confirme que mon corps est l'objet constant du doute, dans un mouvement qui, à l'exception du Dieu trompeur, se développe de l'argument du rêve à la négation du malin génie qui l'absorbe. Au contraire, si nous prenons au sérieux

---

[9] Cf. la note de D. Kambouchner et J.-M. Beyssade in OC I, p. 935, n. 53. Cf. aussi T. Gregory, « Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle *Meditationes* di Descartes », *Giornale critico della filosofia italiana*, IV, 1974, p. 299–300; J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, p. 94; D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes, I : Introduction générale. Première Méditation*, Paris, PUF, 2005, p. 364, n. 3; V. Carraud, « *Première Méditation* », in D. Arbib, éd., *op. cit.*, p. 78.

[10] Beyssade, *Philosophie première*, p. 94 : « la fiction du malin génie l'atténue […] et ne s'ajoute pas à la fiction que je dors, comme une fiction différente : elle la reprend et, en la consolidant, elle s'identifie avec elle ».

[11] Cf., par exemple, Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II-II, 95, 6, c. : « Quandoque vero operatione Daemonum aliquae phantasiae dormientibus apparent ».

[12] Conimbricenses, *Commentaria in Parva naturalia*, De somniis, cap. 4, p. 42 : « Daemoniaca somnia dicuntur ea, quae a Daemonibus inducuntur ».

[13] J. Schotanus, *Analysis exegetica in primam et secundam meditationem*, p. 147 : « Non externa tantum omnia rejicio, et tanquam ludibria ac figment considero, sed insuper omnia mea membra partesque corporis, manus, oculos, carnem, sanguinem imo et sensum ipsum abdicabo et meipsum his omnibus destituitum esse reputabo ».

[14] J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013, p. 114–115.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

l'assimilation de la négation par le génie à la négation par le rêve, il en résulte que, lorsque Descartes soutient que le malin génie pourrait faire que le ciel, la terre et le monde ne soient que des *ludificationes somniorum*, il ne prolonge jamais cette hypothèse pour remettre en question l'existence même du monde. La négation de l'existence du monde, en revanche, n'est évoquée qu'à propos du Dieu trompeur :

> Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus […]? (AT VII, 21, 3–6, B Op I 706)

Étant donné le sens de « faux » que nous venons de voir (composition d'éléments qui ne sont pas ensemble dans la réalité), ce que nie le malin génie, en supposant que l'objet de perception soit « faux », n'est pas l'existence du monde, mais ce que nous pourrions appeler, avec une certaine approximation, sa réalité. Il s'agit, selon ce que dit explicitement Descartes à propos des *simpicissima et generalia*, du niveau des mathématiques, qui « *utrum eae sint in rerum naturâ necne, parum curant* » (AT VII, 20, 26–27, B Op I 706). Le rêve, puis le malin génie contestent cette réalité : les *ludificationes somniorum* sont des complexes qui n'existent pas en réalité, exactement comme les chimères – à l'exception (comme nous allons le voir) d'une différence qui n'est cependant jamais envisagée dans les deux premières Méditations. La contre-preuve est que le malin génie ne remet même pas en cause l'existence de l'*ego*, mais ses propriétés :

> […] considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem (AT VII, 22, 29–23, 3, B Op I 708).

Ce qui est supposé être faux, ce n'est pas le fait que je suis, mais le fait que j'aie des mains, des yeux, de la chair, du sang, des sens; affirmations parasites de l'existence possible d'un *ego*, d'un *me ipsum* qui, certes, pourrait ne pas avoir ces propriétés, mais dont l'existence, pour cette même raison, n'est pas du tout mise en doute : *omnia me habere falso opinantem*. Mon existence donc est ici présupposée, non parce qu'elle serait déjà établie, mais parce qu'elle n'a même pas été mise en question.

Ce point permet de mettre en évidence une seconde différence de l'action du malin génie par rapport à celle du Dieu trompeur, ajoutée à celle désormais établie par les commentateurs, à savoir que le malin génie ne pourrait pas faire des vérités contradictoires compte-tenu du

https://doi.org/10.5771/9783495999769

principe de non-contradiction : il ne pourrait pas même faire que le monde n'existât pas[15].

3. La première supposition de la *Méditation II* (AT VII, 24, 14–18, B Op I 712)

Le pouvoir d'action du malin génie est équivalent à celui du doute dans l'argument du sommeil. Une allusion au rêve apparaît, d'ailleurs, au début de la Seconde Méditation qui s'ouvre avec une négation, c'est-à-dire une supposition de fausseté. C'est la première des deux hypothèses de l'incipit de la Première Méditation :

> Suppono igitur omnia quae video falsa esse; credo nihil unquam extitisse eorum quae mendax memoria repraesentat; nullos plane habeo sensus; corpus, figura, extensio, motus, locusque sunt chimerae. Quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum, nihil esse certi (AT VII, 24, 14–18, B Op I 712).

La négation qui, à la fin de la Première Méditation, était illustrée par le rêve, l'est ici par les chimères : le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des chimères. L'introduction des chimères ajoute-t-elle un nouveau registre conceptuel au registre onirique ou le confirme-t-elle? Pour Descartes, les chimères sont comme les rêves, des compositions arbitraires d'éléments qui ne sont pas données dans la réalité selon la même structure que leur donne

---

15 Il s'agit, d'autre part, des deux faces de la médaille, puisqu'elles attestent, sur deux niveaux différents, l'impossibilité d'une action créatrice. Le génie n'a aucun pouvoir sur l'être des choses, ni sur l'existence du monde : ni sur la réalité de l'extension qui est le résidu du doute du sommeil, puisque ni l'une ni l'autre ne dépendent de lui. En revanche, le Dieu trompeur a le pouvoir de mettre en doute l'être en tant que tel. Ce dernier est un donné textuel minimal, qui s'impose sans forcément admettre l'identification entre Dieu trompeur et Dieu créateur des vérités éternelles, en tant qu'il ne requiert pas l'élaboration de la distinction entre essence et existence qui est nécessaire à la conceptualisation de la théorie de la création des vérités éternelles (« cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles », *à Mersenne*, 27 mai 1630, AT I, 152, B 32, p. 152). Le méditant de la Première Méditation n'a pas la force conceptuelle d'identifier le résidu du doute des vérités mathématiques aux essences, puisqu'il ne dispose pas de ce concept, comme le confirme la caractérisation des *simplicissima et generalia*, dont le statut ontologique, quoique non existentiel (« *utrum eae sint in rerum natura necne, parum curant* », AT VII, 20, 26–27), n'est pas encore déterminé comme essentiel. Ce n'est qu'en AT VII, 27, 7–9, B Op I 716, que, avec l'introduction du concept de *res vera*, s'ouvre le niveau des essences de *Meditatio V* : cf., *supra*, p.###.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

l'esprit : la forme de la chimère consiste en effet dans la composition (*Responsiones V*, AT VII, 362, 17–19, B Op I 1162). La structure des chimères est donc la même que celle des représentations oniriques : il s'agit de compositions mentales qui n'ont pas de contrepartie réelle. Par ailleurs, une allusion aux chimères est explicite dans l'argument du sommeil, qui mentionne les peintres qui s'ingénient avec le plus d'artifices (possibles) à représenter des sirènes et des satyres par des formes extraordinaires. L'incipit de la Seconde Méditation déploie alors la même condition du songe de la Première Méditation : le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des chimères, c'est-à-dire des compositions mentales de ce qui, en réalité, n'est pas composé.

L'Homme, d'ailleurs, établissait une simple différence de degré entre les rêves et les chimères : les représentations chimériques et les représentations oniriques sont de nature identique et ne diffèrent que par le degré de distinction (art. CII) – les chimères et des hippogriffes sont les idées qui se forment dans l'imagination de ceux qui sont éveillés et qui sont plus faibles que celles qui se forment dans les rêves (LXXXII)[16].

L'identité de nature entre rêves et chimères nous amène à avancer une hypothèse herméneutique à vérifier par la suite : le scénario en AT VII, 24, 14–18 (B Op I 712) ne met jamais en question l'existence des choses, justement parce que les chimères présupposent l'existence du simple, qu'elles ne combinent que de manière imaginaire. Le texte – « *Nullos plane habeo sensus; corpus, figura, extensio, motus, locusque sunt chimera* » (AT VII, 24, 16–17, B Op I 712) – semble le confirmer, à double titre : a) ce qui fait l'objet de la négation n'est pas mon existence, mais le fait que j'ai des sens, conformément à la formulation de la négation du malin génie de la Première Méditation où, comme ici, l'existence du sujet auquel les sens sont inhérents était supposée; b) ce n'est pas l'existence de corps, figure, extension, etc., qui est proposée en hypothèse, mais le fait qu'il s'agisse de chimères. C'est la suite de la Seconde Méditation qui le confirmera.

---

16 *L'Homme*, art. CII, AT X, 197, 23–198, B Op II 906, 7; art. LXXXII, AT X, 184, 21–31, B Op II 884.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

4. La deuxième supposition de la *Méditation II* (AT VII, 25, 2–5, B Op I 712)

Nous venons de voir qu'avec la première supposition, la Seconde Méditation réitère la négation qui concluait la Première Méditation et ouvrait la Seconde. Après cette réitération, le méditant pose une question inquiétante : « *Quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum, nihil esse certi?* » (AT VII, 24, 17–18, B Op I 712). La réponse négative se déroule au cours d'une longue argumentation très débattue qui conduira à la première certitude : *Ego cogito, ego existo*.

Cette démarche passe par la possibilité selon laquelle il y a peut-être quelque chose de différent par rapport aux choses que je viens de juger incertaines, quelque chose à propos de quoi on ne peut avoir le moindre doute (AT VII, 24, 19–21, B Op I 714). Cette possibilité se déploie selon deux hypothèses : la première est celle d'un Dieu, ou de quelque manière que je l'appelle, qui a placé mes pensées en moi; la seconde est que moi-même, j'ai placé de telles pensées en moi. Or, si je suis la cause de mes pensées, je pourrais exister (AT VII, 24, 23–25, B Op I 712). C'est un passage clé dans les *Meditationes* : pour la première fois, l'idée d'une possible existence de l'*ego*, envisagée de manière implicite à la fin de la Première Méditation et au début de la Seconde (« considerabo *meipsum* tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia *me habere* falso opinantem » : AT VII, 22, 29–23,1, B Op I 708; « nullos plane *habeo* sensus »: AT VII, 24, 16, B Op I 712) – émerge de manière explicite. Cependant, la négation des propriétés du corps revient : j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps (AT VII, 24, 25–26, B Op I 712). Il en résulte une inférence décisive, qui n'est pas explicite, mais un contre-argument émerge clairement, aussi bien de la question précédente (*Nunquid ergo saltem ego aliquid sum?*) que de la suite immédiate du texte (suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux? – *sine illis esse non possim?*), qui est un prélude à l'introduction (apparemment soudaine) du concept de *mens*.

La suite du texte va répondre de manière négative à la question; mais restons sur ces lignes pour souligner un fait crucial : ici, l'hypothèse de mon existence est explicitement avancée pour la première fois et, immédiatement, niée. La raison en est que faire la supposition que je n'existe pas n'est possible que sur la base de la conceptualisation de l'hypothèse de mon existence, qui donc ressort comme un résidu

https://doi.org/10.5771/9783495999769

de l'argument du Dieu trompeur (et qui en tant que tel sera réitérée quelques lignes plus tard, au moment de l'*Ego sum, ego existo*).

C'est donc en cet endroit qu'il faut localiser, dans les *Meditationes*, la première négation de mon existence. Négation qui n'avait pas encore été effectuée pour la raison que le malin génie, qui n'a de pouvoir que sur la composition, avait nié mes sens et mon corps, sans mettre en question l'existence du moi; et quant au Dieu trompeur, son action ne portait que sur l'existence de choses matérielles. C'est donc à ce stade, et seulement à ce stade, que la négation prend sa signification la plus radicale du point de vue existentiel. Je l'ai appelée la deuxième supposition :

> Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? (AT VII, 25, 2–5, B Op I 712)

Ici, contrairement à l'incipit de la Seconde Méditation (première supposition), l'objet de la négation coïncide avec ce qui, dans la Première Méditation, faisait l'objet du doute du Dieu trompeur (AT VII, 21, 3–5, B Op I 706) : aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu; sauf pour la *mens*, qui n'est intégrée que maintenant (AT VII, 25, 3–4, B Op I 712 : aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits [*nullas mentes*], ni aucuns corps). Ainsi, il y a une double expansion par rapport à ce qui précède : a) par rapport à la Première Méditation, l'objet de la négation s'élargit au malin génie : on affirme non seulement que le monde est une chimère, mais qu'il n'existe pas; la négation (supposition de non-réalité) exercée par le génie dans la Première Méditation est traduite sur l'objet d'action du Dieu trompeur, et non plus du malin génie; b) pour la première fois, on fait l'hypothèse que je n'existe pas, ou plutôt on nie que j'existe; de cette manière, même par rapport à l'argument du Dieu trompeur, l'objet du doute est élargi.

Pourtant, la figure du malin génie n'a pas complètement disparu. Plus tard, lors de la vérification de l'*Ego sum, ego existo*, il sera encore question d'un *deceptor* de mon existence, maintenant neutralisée (AT VII, 25, 5–7, B op I 712) : la qualification de *summe potens* semble rappeler le génie (extrêmement puissant, mais pas tout-puissant), ainsi que l'*industria*; même si non seulement la référence à un *deceptor*, mais aussi celle à l'action exercée sur mon existence, semblent rappeler l'action du Dieu trompeur, comme nous l'avons vu. Comme les interprètes l'ont souvent souligné, les deux formes semblent ici se

https://doi.org/10.5771/9783495999769

superposer. Mais dans la suite de la Méditation ce sera la figure du malin génie qui reviendra à plusieurs reprises.

5. *Quisnam sim* : la soustraction et la découverte de la pensée (*Meditatio II*, AT VII, 26, 24–27, 2, B Op I 714)

L'extension du doute à la *mens* est immédiatement démentie par la résistance du moi : *Ego sum, ego existo*. La négation revient à plusieurs reprises dans la réponse à la question *quisnam sim* (AT VII, 25, 15, B Op I 712). Descartes présente en effet la méthode de résolution de cette question comme une soustraction (*subducere*) effectuée, par les raisons de douter, à partir de ce que je pensais être autrefois (AT VII, 25, 19–24, B Op I 712), à savoir à partir de la notion d'homme que je forme de manière spontanée et naturelle (*sponte et natura*) toutes les fois que je m'applique à la considération de mon être (AT VII, 25,31–26,2, B Op I 712).

La soustraction est guidée, au début, par la figure d'un *deceptor aliquis potentissimus, et, si fas est dicere, malignus* (AT VII, 26, 25–26, B Op I 714), où, comme au moment de la vérification du *cogito*, sont assimilés le trompeur (*deceptor*) et l'opérateur de la négation – le génie –, à la différence près que désormais l'assimilation est univoque : c'est sans aucun doute le *deceptor* qui est assimilé au génie, pas simplement parce qu'il n'est plus qualifié en tant que « *Deus* » (AT VII, 21, 2, B Op I 706), ni parce qu'il est très puissant (*potentissimus*) et non tout-puissant, mais surtout parce qu'il est malin (*malignus*). Nous retrouvons ici les caractéristiques du génie de la Première Méditation : malin, en fait, et très puissant (*summe potens*), à la différence du Dieu trompeur, le *Deus qui potest omnia*. La variation s'explique facilement : il ne s'agit plus maintenant de mettre en question l'existence de toute chose – il y en a une qui a été désormais découverte comme certaine, l'*ego* –, mais de s'interroger sur les propriétés de cet *ego* (dont l'existence est maintenant indubitable).

C'est donc maintenant le génie qui redevient l'opérateur de la négation (AT VII, 26, 26–27, 9, B Op I 714). La négation n'est ici jamais à l'œuvre par rapport au corps, dont le méditant dit simplement concernant ses propriétés qu'« on n'en rencontre aucune » (*nihil occurrit*) dont on puisse dire qu'elle est en lui. En revanche, la négation est explicite à propos de l'âme. Encore une fois, l'action du génie se réalise ici sous une forme très proche de celle du rêve : les *figmenta* sont en

https://doi.org/10.5771/9783495999769

effet pour Descartes les compositions de l'entendement (AT VII, 119, 9–10, B Op I 836), qui n'ont pas pour objet de vraies natures (AT VII, 117, 9–16, B Op I 832); elles renvoient donc aux *chimerae* et donc aux *ludificationes*.

L'allusion disparaît dans la version de Luynes qui, en traduisant le latin *haec quoque nihil funt nisi figmenta* par « il est vrai aussi que je ne puis marcher, ni me nourrir », mutile le texte en brisant le lien entre rêve et négation à l'œuvre dans le processus de soustraction. Mutilation qui est encore plus évidente si l'on considère que le rêve est explicitement évoqué dans l'immédiate suite du texte : « *Permulta sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse* » (AT VII, 27, 5–7, B Op I 716). La raison de l'assimilation de la négation au rêve est claire : ce dont le méditant a besoin, ce n'est pas une arme pour éliminer le simple, mais pour éliminer le complexe. Tout au long du passage sur la soustraction, il n'est jamais question de l'existence de l'*ego*, mais de ses propriétés : une fois l'*ego* acquis, son existence est inattaquable, la négation ne s'adresse donc plus qu'à ses propriétés. Cette situation est confirmée dans la suite du texte, où Descartes, après avoir découvert la pensée, pour répondre à la question *quid praeterea*, utilise encore la soustraction : je ne suis point un assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain, ni un air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres, ni un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je peux feindre et imaginer (AT VII, 27, 18–22). La négation opère ici, mais le rêve n'est jamais évoqué. Cependant à nouveau – et cette fois de manière explicite, après la découverte de l'existence de l'*ego* –, la négation n'est pas une négation de l'existence, mais des propriétés qui appartiennent à un sujet dont l'existence est reconnue. Mais opérons un dernier retour en arrière.

6. *Quid praeterea* ? (*Meditatio II*, AT VII, 27, 24–28, 2, B Op I 716)

Le méditant a découvert pouvoir s'attribuer la pensée, mais l'enquête ne s'arrête pas : *Quid praeterea* (AT VII, 27, 18, B Op I 716) suis-je? Je l'imaginerai, dit-il (*Imaginabor* : AT VII, 27, 18, B Op I 716; AT IX-1, 21). Pourquoi l'imaginer? Parce que la pensée, que le méditant s'attribue maintenant avec certitude, il l'avait attribuée à l'âme (*cogitare* : AT VII, 26, 7, B Op I 714). Et concernant l'âme, soit il n'avait pas considéré ce qu'elle était, soit il l'avait imaginée (AT VII, 26, 8–11, B Op I 714)

https://doi.org/10.5771/9783495999769

– autrement dit : chaque fois qu'il avait réfléchi à ce qu'était l'âme, il l'avait imaginée.

Désormais le méditant soumet à la négation tout ce qu'il imaginait être et qu'il doit donc nier, puisqu'il a supposé que tout cela n'était rien (AT VII, 27, 22, B Op I 716). Ainsi, il n'est point un assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain; il n'est point un air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres, il n'est point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce qu'il peut feindre et imaginer (AT VII, 27, 18–22, B Op I 716). Et après avoir nié toutes ces caractéristiques, qui sont donc l'objet de l'imagination, il affirme alors qu'il ne peut même pas les exclure de lui-même (AT VII, 27, 22–28, B Op I 716).

En commentant ce passage, les spécialistes se sont concentrés sur sa partie centrale, à savoir les lignes (26–28) où le méditant tire la conclusion de ne pas pouvoir exclure (pour des raisons qui sont en réalité encore débattues[17]) d'être corporel (exclusion qui ne sera accomplie que dans la Sixième Méditation). Mais je voudrais insister un peu sur les lignes qui précèdent (lignes 24–26), c'est-à-dire, sur la question elle-même : peut-il arriver que ces mêmes choses, que je suppose n'être point, puisqu'elles me sont inconnues, ne soient point en effet différentes de ce moi que je connais?

La réponse est bien connue : puisque ces déterminations tombent sous l'imagination, donc sous le doute, je ne peux pas me les attribuer. Mais c'est là que se produit un tournant important dans la démarche de Descartes. La disposition en alinéas n'en rend pas assez compte, mais nous avons ici une césure conceptuelle, introduite par les mots *Fortassis vero contingit* […] (AT VII, 27, 24, B Op I 716) : Descartes se demande si les choses qui ont été niées par supposition peuvent être aussi exclues, en dehors de la supposition. Il s'agit d'une tentative de sortir du champ strictement méthodologique qui, toutefois, échoue : je n'en sais rien (*nescio*), je ne dispute pas maintenant de cela, je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connues.

---

[17] La position canonique est que le méditant ne dispose pas encore de la véracité de Dieu pour lui permettre de passer de la clarté et distinction de la perception de la distinction à sa vérité (cf. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Paris, Aubier, 1953, ici vol. I, p. 82 *sq*.). Il reste de savoir si, outre la véracité, il ne manque aussi une perception claire et distincte de la nature de l'esprit (H. G. Frankfurt, *Dreamers, and Madmen. The Defence of Reason in Descartes' Meditations*, Indianapolis-NewYork, The Bobbs-Merrill Company, 1970, p. 117), qui ne peut pas être donnée sans une connaissance claire et distincte de la nature du corps (S. Landucci, *La mente in Cartesio*, Milan, FrancoAngeli, 2002, p. 66).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Cette conclusion, bien que négative, conduit à un premier résultat décisif : il est certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément (*praecise*) posée, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue. Autrement dit, la connaissance de moi en tant que pensée ne dépend pas du corps. Pour la première fois, je forme une connaissance (*notitia*) de moi-même comme non-corporel; connaissance qui n'est que *praecise* posée, c'est-à-dire par abstraction, mais qui suffit pour découvrir la perspective de mon incorporéité. Mais la démonstration ne s'arrête pas là : Descartes, en fait, ne dit pas seulement que cette connaissance de moi-même, ainsi précisément posée, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue, mais il ajoute : ni par conséquent [*igitur*], d'aucune de celles qui sont feintes et inventées par l'imagination.

Il n'y a qu'une explication à cet *igitur* : tout ce que j'ai mis en doute et que j'ai soumis à la négation coïncide avec ce que je feins par l'imagination; c'est-à-dire, tout ce qui est exclu de la *cogitatio* est l'objet de l'imagination. Ce que Descartes avait déjà recensé par deux fois, comme nous le savons. Une première fois, au moment de décrire la notion d'âme incluse dans la notion spontanée d'homme (*nescio quid imaginabar* : AT VII, 26, 9, B Op I 714). Une seconde fois, au moment de nier ces propriétés à la pensée, quelques lignes au-dessus de celles que nous commentons (*Imaginabor : non sum* […] *quidquid mihi fingo* : AT VII, 27, 18 et 22, B Op I 716). Si, toutefois, nous revenons à la description de la notion spontanée d'âme, nous voyons que, pour Descartes, la capacité d'imaginer ne constituait pas une composante nécessaire à cette notion spontanée, mais faisait partie d'une alternative : je ne m'arrêtais point à penser ce que c'était que cette âme, *ou bien* si je m'y arrêtais, je l'imaginais; « Quid esset haec anima, *vel* non advertebam, *vel* exiguum nescio quid imaginabar » (AT VII, 26, 8–9, B Op I 714, je souligne). Cette alternative et, en particulier, le premier *vel*, a été très peu considérée par les spécialistes, y compris par les commentateurs de l'époque qui en avaient donné des explications assez générales :

> […] *de essentia et natura ipsius intelligentia nunquam erat solicitus.*
> *De eo non cogitabam, ad hoc non attendebam.*
> *Sed quid esset haec Anima vel non advertebam, videlicet dum in scholis*

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> *audiebam eam definiri actum et perceptionem corporis, principium quo vivimus est, per communia et relativa attributa tantum*[18].

Schotanus, Wittich et Clauberg parlent, de manière générique, d'une absence d'attention portée à la nature de l'âme – dans le dernier cas (Clauberg), sous le poids de la conception des scolastiques qui ne pensent l'âme que par des attributs relatifs. Mais tout le problème est de comprendre la raison de ce manque d'attention. Je crois que cette raison consiste dans le fait que le recours à l'imagination constitue, du point de vue de la vision spontanée du monde, une étape supplémentaire et plus complexe par rapport aux seuls sens : si on ne s'arrête point à penser ce qu'est l'âme, c'est parce que on s'en tient à la connaissance sensible, incapable de s'élever à la représentation de la matière subtile, par l'imagination, et pour cette même raison sujette à un matérialisme intégral et grossier, évoqué d'ailleurs de manière explicite dans la Sixième Méditation : « illud corpus, quod tanquam mei partem, *vel forte etiam tanquam me totum* spectabam » (AT VII, 74, 18–20, B Op I 778. Je souligne). Ainsi, *imaginabor* qui suit le *quid praeterea*, à la recherche de propriétés supplémentaires de la *cogitatio*, exprime un effort d'élévation au-dessus du niveau des sens, incapables de quitter la représentation de la matière grossière, vers le niveau de l'imagination, capable de capturer la matière subtile.

Or, le but du texte de Descartes consiste précisément à disqualifier une telle élévation en tant que – elle aussi, malgré toute prétention – non adéquate à la connaissance de la *cogitatio*. En effet, si je suis certain d'exister, et même si rien de tout ce que j'imagine n'existe, alors la connaissance de moi-même ne dépend pas de l'imagination, ni de celle des sens, pour la simple raison que je peux être sûr d'exister même si tout ce que j'imagine n'existe pas, donc même si je ne suis pas corps. C'est un moment capital dans les *Méditations* : la découverte de l'*intelligere*. En toute rigueur, *l'intelligere* émerge dans une alternative qu'il forme non pas avec le couple sens/imagination, mais avec l'imagination seule – imagination apparue elle-même dans l'alternative qu'elle forme avec les sens : le méditant entrevoit qu'au-delà de l'imagination, il existe une autre façon de penser, l'*intelligere*, qui sera

[18] Cf. respectivement, J. Schotanus, *Exegesis exegetica in primam et secundam meditationem*, p. 189; C. Wittich, *Annotationes ad Renati-Descartes Meditationes* [...], ex Officina Viduae Caspari et Theodori Goris, Dordrecht, 1688, p. 35; J. Clauberg, *Paraphrasis in Renati Des Cartes Meditationes de prima philosophia* (1660), *in Med. V*, lectio 1, n. 4, dans *Opera omnia philosophica*, 1691 (réimp. Olms, Hildesheim, 1968), p. 370.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

bientôt explicitement introduite dans la liste des modes multiples (*non pauca haec sunt* : AT VII, 28, 23, B Op I 716) de la pensée : *Intelligo* (AT VII, 28, 26, B Op I 716); *intelligam* (AT VII, 29, 5, B Op I 718).

7. Le retour du songe et le doute hyperbolique de l'imagination (*Meditatio II*, AT VII, 28, 2–19, B Op I 714–716)

La suite du paragraphe imposera une seconde conclusion : non seulement je *peux* penser à moi sans m'imaginer, mais je *dois* le faire si je veux vraiment savoir ce que je suis. C'est l'acquis de AT VII, 28, 2–19, qui s'articule en trois étapes: 1) Ce même terme, « j'imagine » (*effingo*) m'avertit de mon erreur : imaginer c'est contempler la figure, ou l'image, d'une chose corporelle, mais je sais, d'une part, que je suis, et d'autre part, que les images ne sont que des rêves (*insomnia*)[19] – *songes ou des chimères*, traduira Luynes, confirmant donc lui-même, cette fois, l'assimilation des rêves aux chimères (AT VII, 28, 3–9, B Op I 716). 2) Par conséquent, recourir à l'imagination pour me connaître reviendrait à m'endormir et rêver en pensant que, quand je rêve, je peux mieux me connaître (AT VII, 28, 9–15, B Op I 716). 3) Je reconnais donc que rien de tout ce que je puis comprendre par

[19] La tradition établissait une classification des expériences oniriques en cinq groupes fondamentaux : *somnium; visio*; *oraculum*; *insomnium*; *phantasma* (Ambrosius Theodosius Macrobius, *Commentaria in Somnium Scipinionis*, in Macrobius, rec. Franciscus Eyssenhardt, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1888, Iib. I, 3, 2, p. 473). Ici, *insomnium*, traduction latine du grec *enypnion*, indiquait le phénomène par lequel en dormant on éprouve des désagréments analogues à ceux qu'on éprouve éveillé, autrement dit des cauchemars. Descartes ne semble pas utiliser le mot dans cette acception, et en effet les commentateurs de cette époque l'utilisent de manière indifférenciée avec celui de *somnium* (C. Wittich, *Annotationes*, p. 39 « *Insomnia*: id est, inanes modo cogitandi, quibus nihil in re ipsa respondeat »; Schotanus, *Analysis exegetica in primam et secundam meditationem* : « Sunt autem insomnia phantasmata a spiritibus animalibus per somnum in cerebro humano excitata ») ou celui de *ludibrium* (Schotanus, *Analysis exegetica in primam et secundam meditationem*, p. 37: « generaliter omnia quae ad corporis naturam referuntur possunt esse ludibria »). Par ailleurs, la version du *De insomniis* était largement diffusée à travers le traité aristotélicien connu aussi sous le titre de *De somniis*. Et cette utilisation générique de *insomnia*, équivalente de fait à *somnia*, était aussi largement attestée dans la scolastique contemporaine : cf., par exemple, Eustachius, *Summa philosophiae quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphysicis*, Parisiis, apud Carolum Chastellain, via Iacobæa, sub signo Constantiæ, 1609, Physica, III, 3, 3, 6, p. 401–405 (*De insomniis*).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

le moyen de l'imagination, n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même, et que je dois détourner mon esprit de cette façon de concevoir (AT VII, 28, 15–18, B Op I 716). Autrement dit, je *peux* et je *dois* me penser sans imagination.

Il reste toutefois à éclaircir le rôle joué par le rêve dans cette argumentation. Deux points sont à souligner : a) La négation est à nouveau assimilée au rêve : les choses corporelles, objet de négation, sont des *insomnia*; et à nouveau il ne s'agit pas de nier mon existence, mais certaines propriétés qui m'appartiennent. b) Le rêve est ici, pour la première fois, associé à une activité imaginative. Quel sens donner à cette assimilation?

L'article CII de l'*Homme* enseigne que le rêve est un produit de l'activité imaginative, mais en AT VII, 28, 9–15 (B Op I 716), le discours de Descartes n'est pas physiologique. Et surtout, il ne se donne pour but ni d'examiner la nature du rêve, ni le rôle qui y est joué par l'imagination. Tout au contraire l'objectif de Descartes est de supprimer l'imagination en l'assimilant au rêve. Il veut montrer que, à cette étape de la résolution de la question *quisnam sit*, utiliser l'imagination équivaut à rêver. En un mot, l'hypothèse du rêve revêt ici une fonction précise, celle de disqualifier l'accès épistémologique à la connaissance de moi-même par l'imagination : de la même manière que le rêve m'éloigne manifestement de la vérité, l'imagination m'éloigne de la connaissance de la nature de la pensée.

Ce n'est toutefois pas la raison qui fonde le doute du rêve. Tout d'abord, l'assimilation entre imagination et rêve n'est, ici, qu'une comparaison. Par ailleurs et en premier lieu, l'imagination n'est pas disqualifiée en tant que principe de composition, mais en tant que principe de connaissance des corps. La comparaison avec le rêve sert à montrer ce que signifierait utiliser l'imagination pour représenter sa propre nature : rêver – et cela jusqu'au moment où une première vérité a été découverte (*videoque nonnihil veri*). Le recours au rêve sert alors à prévenir l'*ego* contre tout accès imaginatif de la *cogitatio* en faisant une comparaison avec une situation de tromperie. C'est une nouvelle fonction acquise par l'hypothèse du rêve : dans la Première Méditation, l'argument du sommeil renforçait la mise en doute des sens en éliminant ce qui échappait au doute, les *minuta quaedam et remotiora*; désormais le recours au rêve sert à disqualifier l'imagination. L'enjeu est décisif : il s'agit de disqualifier le préjugé selon lequel l'âme est imaginable, préjugé différent de ceux relatifs aux sens, précisément parce que l'imagination prétend s'élever à un niveau

https://doi.org/10.5771/9783495999769

supérieur à celui des sens : je ne peux pas sentir l'âme, puisqu'elle se compose de matière subtile; je ne peux donc que l'imaginer. Ou plus exactement, je *dois* l'imaginer – voilà le sens ultime de l'*imaginabor* –, si je veux accéder à l'âme, partie la plus intime de moi. Dans un sens, toute la partie centrale de la Seconde Méditation n'est qu'une longue confrontation du méditant à l'imagination, dont le but est de renverser le « je dois m'imaginer » (*imaginabor*) avec un « je dois ne pas m'imaginer ». Dans cette confrontation, le rôle du rêve est essentiel en ce qu'il sert à se débarrasser du préjugé selon lequel je dois imaginer l'âme, en faisant comprendre qu'imaginer l'âme reviendrait à la rêver. En d'autres termes, le rêve a ici la même fonction que la mise en doute des sens dans la Première méditation, mais à un niveau supérieur : il s'agit de détourner l'esprit, non plus des sens, mais de l'imagination. L'âme ne doit pas être imaginée, puisque l'imaginer serait comme la rêver.

Sur cette exclusion de l'imagination, il faut toutefois ajouter encore quelques mots. En interprétant le passage de la Seconde Méditation dans lequel Descartes interdit toute connaissance imaginative de la *cogitatio*, les spécialistes de Descartes semblent avoir toujours été d'accord sur un point : je ne peux pas imaginer la *res cogitans* puisqu'elle ne tombe pas sous l'imagination[20]. Cette interprétation, qui remonte aux premiers commentateurs[21], s'enracine sur une base textuelle très forte, puisque, Descartes lui-même affirme, de manière obsessionnelle, que la pensée n'est pas imaginable : quelques lignes plus bas (la pensée *sub imaginatione non cadit* : AT VII, 29, 23–24, B Op I 718)[22]. Il est pourtant incorrect de considérer cette thèse – sans aucun doute centrale dans le développement de la Seconde Méditation – comme déjà à l'œuvre en AT VII, 28, 9–15 (B Op I 716), pour la simple raison que la nature incorporelle de la *res cogitans* n'a pas été encore établie : à ce stade des *Meditationes*, non seulement il n'est pas encore exclu que l'esprit soit corporel, mais encore, exactement pour la même raison, qu'il soit imaginable.

---

20 Cf., par exemple, Marion, *Sur la pensée passive*, p. 100.

21 Claugerg, *Paraphrasis*, In Medit. II, § 92: « […] ipsum pene verbum, *effingo*, admonet, me erroris mei, quem initio hujus lectionis commisi, art. 80. [= AT VII, 27, 18, B Op I 716] periculum facturus, an imaginando distinctius me possim cognoscere»; Wittich, *Annotationes*, p. 39: « *Erroris mei*; quem commisi initio huius examinis in voce imaginabor; cum in mea natura, quam jam novi, nil sit imaginabile ».

22 Jusqu'à la lettre à Henry More du 5 février 1649, AT V, 269–270 B 677, p. 2614.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Ainsi, m'imaginer est une erreur, non parce que ma nature n'est pas imaginable – ce qui supposerait comme établi qu'elle est non-corporelle –, mais parce que je ne la connais, *praecise*, que comme incorporelle. Donc, lorsque Descartes affirme, en AT VII, 29, 23–24 (B Op I 718), que la pensée *sub imaginatione non cadit* – engendrant la *vulgata* que l'on vient d'évoquer –, il ne veut pas dire que ma nature n'est pas imaginable, mais qu'elle ne tombe pas sous l'imagination compte-tenu (du peu) de tout ce que je connais de ma nature à ce moment précis, *praecise*. De ce fait, la découverte de l'*intelligere* n'est, à ce stade, qu'une possibilité : certes, c'est bien par l'*intelligere* que je connais tout ce que je connais de moi, mais il ne s'agit là que d'une connaissance prise précisément (*praecise*), comme entre parenthèses, et je ne peux pas exclure, hors de cette parenthèse, que je me connais par l'imagination, puisqu'en fait, hors de cette parenthèse, il n'est pas exclu que je sois un corps. Néanmoins, dans la mesure où ce n'est pas par l'imagination que j'ai gagné (le peu de) toute la connaissance que j'ai de moi-même, c'est-à-dire dans la mesure où il est certain que je *peux* me connaître sans imaginer, alors je *dois* ne pas m'imaginer.

On comprend alors mieux la fonction du rêve en AT VII, 28, 9–15 (B Op I 716) : il s'agit de neutraliser l'imagination comme moyen d'accès à la *res cogitans*, mais dans la mesure exacte où cet accès est donné. De la même manière que ce que j'imagine n'est pas nécessairement faux, parce qu'il n'est pas exclu que l'esprit soit corporel, ainsi ce que je rêve n'est pas nécessairement faux. Mais le seul fait de la possibilité du rêve est suffisant à justifier le doute et son extension à l'imagination. En un mot, le rêve est l'instrument méthodologique utilisé pour interdire le recours à l'imagination : il permet de représenter la pensée comme une étape de l'ordre des raisons, étape dans laquelle l'assertion « la pensée est imaginable » n'est pas (encore) fausse, mais ne fait toutefois pas partie de tout le peu de connaissance que j'ai de moi-même à ce stade.

Nous avons ici ce que je n'hésiterais pas à appeler le doute hyperbolique de l'imagination, parce qu'il a une structure analogue à celle du doute hyperbolique de la Première Méditation : il n'est pas sûr que les sens me trompent toujours, mais comme ils m'ont trompé parfois, alors je dois ne *jamais* (hyperbole) leur faire confiance. De même, je ne sais pas si je suis corporel, donc je ne sais pas si je peux m'imaginer, mais comme il est possible que je ne sois pas corporel, et pour ce que je sais, en fait je me perçois comme non-corporel,

https://doi.org/10.5771/9783495999769

alors *je dois ne pas* (hyperbole) m'imaginer. L'argument du rêve est l'instrument utilisé pour réaliser cette hyperbole.

Conclusion

Dans le fameux incipit de la Troisième Méditation, où le méditant est invité à détacher l'esprit des sens (*omnes sensus*) et à distancier les images (*imagines* […] *omnes*) des choses corporelles (AT VII, 34, 12–18, B Op I 726), le détachement des sens a toujours été souvent assimilé par les commentateurs au détachement de l'imagination. Ce n'est pas exact, puisque Descartes nous invite à deux démarches très différentes : si l'interdiction des sens reprend la mise en doute des sens de la Première Méditation, l'interdiction de l'imagination reprend la démarche de la Seconde Méditation. Elle exprime une mise en garde contre une dimension épistémologique prétendument supérieure, comme nous l'avons vu, à la dimension sensorielle, dans laquelle la question de savoir ce que l'âme est ne se pose même pas. De la Première à la Troisième Méditation, on découvre donc un chemin qui, après l'argument du rêve et sa critique, puis l'assimilation de l'imagination au rêve, conduit à une disqualification de l'imagination du domaine de la métaphysique. Le début de la Troisième Méditation résume alors la double disqualification : celle des sens, effectuée dans la Première Méditation; celle de l'imagination, effectuée dans la seconde. Le passage à la voie des idées est maintenant ouvert.

Si l'enquête que j'ai conduite est correcte, les six méditations s'articulent selon une progression qui monte depuis les sens (Méditation I), vers l'imagination (Méditation II), jusqu'à l'entendement (Méditation III), pour redescendre, selon la progression inverse, depuis l'entendement (considéré dans ses rapport avec la volonté : Méditation IV), vers l'imagination (par laquelle je connais l'essence des choses matérielles : Méditation V), jusqu'aux sens (qui nous donnent la connaissance de l'existence des choses matérielles et de l'union : Méditation VI). Cette articulation révèle une structure chiasmatique ternaire (ABC, CBA) qui constitue l'architecture souterraine des Méditations : sens, imagination, entendement; entendement, imagination, sens.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

IV.
Kartesische Wissenschaften / Sciences cartésiennes

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

David Rabouin

Les mathématiques allemandes et le projet scientifique du jeune Descartes

Abstract
The role of German mathematics in the formation of the first Cartesian scientific project has been the subject of a profound reappraisal over the last two decades. After recalling the »continuiste« reading that sees in the letter to Beeckmann of March 26, 1619 the first announcement of a program that would have served as a guiding thread for Descartes until its full achievement in *La Géométrie* of 1637, I indicate the difficulties posed by this reconstruction. Then I study the remaining documents on Descartes' mathematical practice in the 1620's. I then present some new elements in the comparison with German mathematics of the time to conclude by showing how this contextualization can lead to a different appreciation of the genesis of the Cartesian method.

Le rôle des mathématiques dites « cossiques »[1] dans la formation du premier projet scientifique cartésien a fait l'objet depuis deux décennies d'une profonde réappréciation. Les travaux de Ivo Schneider, Ken Manders, Erwan Penchèvre ou Édouard Mehl ont notamment indiqué que ces mathématiques, malgré leurs notations embarrassées, étaient beaucoup plus élaborées qu'on ne l'avait cru auparavant et accompagnaient même, à l'occasion, des réflexions épistémologiques de grand intérêt[2]. Une étude plus poussée des mathématiques cartésiennes a

[1] On désigne ainsi les mathématiques développées dans l'héritable du livre de Cristopher Rudolff *Coss* (1525) – *coss* étant l'équivalent de l'italien *cosa*. Elles reposaient sur un système de notations particulier pour les puissances de l'inconnue : racine ℯ, carré ʒ, cube ȼ, bicarré ʒʒ, etc. (avec quelques variantes selon les auteurs).

[2] Ivo Schneider, *Johannes Faulhaber (1580–1635) — Rechenmeister in einer Welt des Umbruchs*, Basel, Birkhauser, 1993; Kenneth Manders, « Descartes et Faulhaber », *Archives de philosophie*, 58/3, 1995, p. 1–12 et « Algebra in Roth, Faulhaber, and

https://doi.org/10.5771/9783495999769

indiqué, en retour, que les travaux de Descartes avant les années 1630 étaient assez différents de ce que l'on avait reconstruit jusqu'à présent[3]. Ainsi aucun document ne permet aujourd'hui d'attester que Descartes ait pratiqué à cette époque l'analyse algébrique des problèmes de géométrie supérieure qu'il présente dans la *Géométrie* de 1637 et qui a fait sa célébrité. Outre cet argument *a silentio*, de nombreuses indications positives nous sont données sur sa mathématique qui ne correspondent pas à la plupart des reconstitutions proposées jusqu'à présent et témoignent d'une pratique plus proche de celle des mathématiciens allemands de son temps. Ces rapprochements ont néanmoins été mentionnés dans le cadre de considérations techniques, souvent centrés sur l'œuvre du seul mathématicien Johann Faulhaber ou de son cercle, mais dont on ne mesure pas toujours les conséquences pour l'appréciation d'ensemble du projet cartésien. Mon but, dans cet article, sera d'indiquer la manière dont ce contexte nous invite à réinterroger le premier projet scientifique cartésien.

Dans un premier temps, je rappellerai la lecture « continuiste » qui voit dans la lettre à Beeckmann du 26 mars 1619 la première annonce d'un programme qui aurait servi de fil conducteur à Descartes, jusqu'à sa pleine réalisation dans la *Géométrie* de 1637. Selon cette lecture, les *Regulae ad directionem ingenii* constituent une étape importante, notamment par le lien qu'elles instaurent entre mathématiques et méthodologie. Après avoir détaillé les difficultés posées par cette lecture, je me porterai plus précisément sur les indications qui subsistent concernant la pratique mathématique de Descartes dans les années 1620, et pointerai quelques éléments nouveaux dans le rapprochement avec la mathématique allemande de l'époque. Je conclurai en indiquant comment cette contextualisation nous invite à relire un texte comme les *Règles pour la direction de l'esprit*, et plus généralement comment elle peut conduire à une appréciation différente de la genèse de la méthode cartésienne.

Descartes », *Historia Mathematica*, 33, 2006, p. 184–209; Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne 1619–1620 : le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Presses universitaires de Strasbourg, 2001, rééd. 2019; Erwan Penchèvre, « L'œuvre algébrique de Johannes Faulhaber », *Oriens-Occidens*, Cahiers du Centre d'Histoire des Sciences et des Philosophies Arabes et Médiévales (5), 2004, p. 187–222.

[3] Je me permets de renvoyer à D. Rabouin, « What Descartes knew of Mathematics in 1628 », *Historia Mathematica* (37), 2010, pp. 428–459; et « Les mathématiques de Descartes avant *La Géométrie* », dans T. Gress (éd.), *Cheminer avec Descartes. Concevoir, raisonner, comprendre, admirer et sentir*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 293–311.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

1. Le grand programme

Une source importante pour la reconstruction du programme scientifique cartésien dans les années 1619–1620 est l'annonce faite à Beeckmann, le 26 mars 1619, d'une « science profondément nouvelle » (*scientia penitus nova*) qui permettrait « de résoudre en général toutes les questions que l'on peut proposer en n'importe quel genre de quantité, tant continue que discontinue » (mais, précise le Descartes de cette époque de manière significative : « chacune selon sa nature »). L'idée directrice est qu'il devrait être possible d'établir un parallèle entre les questions arithmétiques, faisant intervenir différents types de nombres pour leur résolution (rationnels, « sourds »[4], ou « imaginaires »[5]) et les questions géométriques, faisant intervenir différents types de lignes pour leur résolution : droite et cercle (correspondant à l'usage de la règle et du compas), lignes « qui ont pour origine un seul mouvement » (que Descartes réfère à de « nouveaux compas » qu'il a mis au point), ou courbes engendrées « par des mouvements différents les uns des autres et non subordonnés entre eux » (comme exemple de ces lignes « imaginaires », Descartes propose la quadratrice)[6].

Lu rapidement, ce texte donne effectivement l'impression d'une préfiguration de ce que réalisera la *Géométrie* de 1637, plus exactement de ce que présentera son second livre où Descartes entreprend de classer les courbes entrant dans les différents problèmes géométriques en ayant recours à un critère algébrique. Il insiste alors sur le fait que la classification ancienne, héritée de Pappus, en problèmes « plans »

---

[4] C'est-à-dire des nombres qui s'expriment à l'aide de racines (carrés, cubiques, etc.) ou, dans nos termes modernes, « irrationnels algébriques ».

[5] Dans le sens, encore mal fixé, des solutions qui ne soient pas du type précédent, typiquement celles qui faisaient intervenir des racines de nombres négatifs (mais dont on se gardera de croire qu'elles formaient pour les acteurs de l'époque un corps de nombres à part entière).

[6] AT X, 156–157. Notons d'emblée que ces dernières courbes, qui seront exclues de la géométrie en 1637, y sont alors incluses et que Descartes reconnaît également que son projet est encore très largement devant lui : « Et j'estime qu'on ne saurait rien imaginer dont on ne puisse trouver la solution à l'aide de pareilles lignes. Mais j'espère établir par démonstration quelles questions peuvent se résoudre de telle ou telle façon et non autrement, en sorte qu'il ne restera presque plus rien à découvrir en géométrie. L'œuvre, il est vrai, est infinie, et ne peut être accomplie par un seul. Projet incroyablement ambitieux! Mais j'ai aperçu je ne sais quelle lumière dans le chaos obscur de cette science, et j'estime que, par le secours de cette lumière, les ténèbres les plus épaisses pourront être dissipées. » (trad. fr. F. Alquié dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, I, 1963).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

(résolubles à la règle et au compas), « solides » (résolubles à l'aide des sections coniques) et « linéaires » ou « grammiques » (résolubles par des courbes particulières) n'est pas bien fondée, car ses nouveaux compas donnent justement un exemple de solution par « mouvement continu » (comme les compas ordinaires) qui conduisent pourtant à des équations allant bien au-delà des problèmes « solides » (qui correspondaient, algébriquement, aux troisième et quatrième degrés). Cela soutient sa conviction que tout problème « géométrique » peut être résolu par une courbe constructible par « mouvement continu » et exprimable par une équation algébrique – une équivalence qui est posée sans être démontrée. Les autres problèmes relèvent de résolutions « mécaniques », et la mathématique n'a de prise sur eux que de manière indirecte et souvent approchée.

La lettre de 1619 semble, par ailleurs, donner un appui au célèbre passage de la seconde partie du *Discours de la méthode*, qui paraît lui-même se référer à la pratique mathématique des *Regulae ad directionem ingenii*. Descartes y rappelle, en effet, avoir ramené l'ensemble des mathématiques à l'étude de lignes simples (segments) représentées par des chiffres (symboles) afin d'emprunter « tout le meilleur de l'analyse géométrique et de l'algèbre » et de corriger « tous les défauts de l'une par l'autre », en écho apparent à ce qu'il présente en ouverture de la *Géométrie*. Il poursuit alors :

> Comme, en effet, j'ose dire que l'exacte observation de ce peu de préceptes que j'avais choisis, me donna telle facilité à démêler toutes les questions auxquelles ces deux sciences [*scil*. la géométrie et l'algèbre] s'étendent, qu'en deux ou trois mois que j'employai à les examiner, ayant commencé par les plus simples et plus générales, et chaque vérité que je trouvais étant une règle qui me servait après à en trouver d'autres, non seulement je vins à bout de plusieurs que j'avais jugées autrefois très difficiles, mais il me sembla aussi, vers la fin, que je pouvais déterminer, en celles même que j'ignorais, par quels moyens, et jusqu'où, il était possible de les résoudre. (AT VI, 20–21)

La suite répète clairement que la « méthode » fut d'abord éprouvée dans les mathématiques, plus précisément dans l'algèbre[7], et ne laisse pas de doute sur le fait que les succès obtenus pendant ces « deux ou

[7] « ne l'ayant point assujettie à aucune matière particulière, je me promettais de l'appliquer aussi utilement aux difficultés des autres sciences, que j'avais fait à celles de l'algèbre » (AT VI, 22).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

trois mois » correspondent bien à l'année 1619[8]. La troisième partie rappelle d'ailleurs que pendant « les neuf années suivantes », Descartes continua à s'exercer en sa méthode en réservant

> de temps en temps quelques heures, que j'employais particulièrement à la pratiquer en des difficultés de mathématique, ou même aussi en quelques autres que je pouvais rendre quasi semblables à celles des mathématiques (AT VI, 29).

Ceci consonne avec le cheminement que Descartes décrit à Beeckman lorsqu'il le retrouve en octobre 1628 et lui dit avoir progressé dans l'arithmétique et la géométrie « aussi loin qu'un esprit humain peut comprendre »[9]. Il ajoute n'avoir rencontré personne à part Beeckman avec qui partager ses idées, évoquant ainsi leur projet ancien d'édifier une « physico-mathématique » (AT X, 52). C'est ce descriptif général qui m'intéressera particulièrement au titre du « premier projet scientifique » cartésien.

De fait, une étude plus approfondie de ces passages laisse rapidement apparaître plusieurs zones d'ombre sur lesquelles le commentaire semble s'être peu penché et qui vont nous permettre d'interroger la lecture « continuiste » dont je viens de rappeler les grands traits. La plus évidente est que le parallèle initial, celui présenté dans la lettre à Beeckman de mars 1619, est mathématiquement infondé : il est déjà absurde de mettre en regard l'existence de solutions rationnelles avec la construction à la règle et au compas (pensons simplement à la construction d'*une* moyenne proportionnelle sur le rayon d'un cercle, que décrira Descartes en ouverture de sa *Géométrie*, et qui donne aisément naissance à des nombres « sourds »[10]); mais n'était ce premier obstacle évident, il n'y aurait de toute façon aucun moyen de mettre en regard les solutions « imaginaires » et les courbes que l'on ne peut pas tracer par « mouvement continu ». La raison en est justement

---

[8] Et même à son début si l'on en croit l'âge que s'attribue alors Descartes : « Mais, ayant pris garde que leurs principes devaient tous être empruntés de la philosophie, en laquelle je n'en trouvais point encore de certains (…), je ne devais point entreprendre d'en venir à bout, que je n'eusse atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt-trois ans, que j'avais alors » (AT VI, 21–22).

[9] AT X, 331; OC 1, 107.

[10] Il suffit, en effet, de prendre une moyenne proportionnelle entre un segment unité et un segment qui ne soit pas équivalent à un carré. L'exemple le plus simple en est donné par la moyenne proportionnelle entre le segment unité et son double, soit en termes arithmétique le « nombre » x tel que 1 est à x comme x est à 2 ($1/x = x/2$ ou $x^2 = 2$), que nous notons $\sqrt{2}$.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

donnée *par la* Géométrie *de 1637* : les courbes qui sont engendrées par plusieurs mouvements non coordonnés entre eux sont celles que l'on *ne* peut *pas* exprimer par des équations algébriques (et qu'on ne peut donc pas mettre en regard d'un certain type de solution d'équation algébrique, qu'elle soit « imaginaire » ou non). Gardons-en un aspect important, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir : ce qui manque à Descartes en 1619, et qui n'est pas négligeable, est précisément l'idée que le critère du « mouvement continu » ou du « géométrique » puisse *s'identifier* avec l'existence d'une formulation algébrique du problème.

À ce premier doute, on pourrait facilement opposer que Descartes ne fait, en mars 1619, qu'annoncer un programme. Dans les neuf années qui suivirent, n'avait-il pas tout le loisir de le préciser et de l'amender? Certes, mais c'est ici que les vrais mystères portés par cette reconstruction vont se révéler le plus clairement. De fait, nous ne disposons justement d'*aucun* témoignage de ce qui est censé être, dans la lecture continuiste, au cœur du programme cartésien pendant les neuf années qui suivent, soit la pratique de l'analyse algébrique des problèmes de géométrie supérieure (c'est-à-dire mobilisant plus que la règle et le compas). Les exemples d'analyse algébrique de problèmes de géométrie supérieure chez Descartes sont bien connus et relativement aisés à dater : il s'agit du problème de Pappus, dont on sait que Descartes en prend connaissance à la fin de l'année 1631 et qu'il en propose une première résolution au début de 1632 (AT I, 232 et 278), ainsi que du traitement des ovales, préservé dans les *Excerpta mathematica* (AT X, 310–324), qui semble devoir être postérieur à la démonstration par Beeckman (datée du 1er février 1629) du fait que l'hyperbole est une solution au problème de l'anaclastique (AT X, 341). Il est d'ailleurs frappant de voir que les passages de Descartes sur le traitement des sections coniques en optique, que Beeckman recopie dans son *Journal* antérieurement à cette solution (AT X, 338–340), ne font intervenir *aucune* analyse algébrique (mais simplement le langage ancien de la théorie des proportions).

Bien plus, les rares témoignages dont nous disposons sur la pratique géométrique de Descartes à cette époque laissent clairement transparaître qu'il *ne* peut *pas* avoir alors élaboré le critère de classification des courbes de 1637 que nous concevons comme son achèvement naturel. Ainsi la lettre à Mersenne du 8 octobre 1629 avance-t-elle que la division de l'angle en 27 et 29 parties ne peut pas être traitée « en géométrie », mais seulement « mécaniquement » (AT I, 25–26). Or non seulement il était bien connu, depuis le traité de Viète sur

https://doi.org/10.5771/9783495999769

les sections de l'angle, que toute division d'un angle peut s'exprimer par une équation algébrique[11], mais ce même Viète avait expliqué comment construire les solutions d'une équation du troisième degré à solutions réelles par trisection de l'angle – une analyse reprise dans son *Invention nouvelle en Algèbre* par Albert Girard en 1629 et si importante pour ceux qui voulaient éviter la solution exprimée à l'aide de nombres imaginaires (alors que les trois solutions de l'équation initiale sont réelles), à laquelle conduisait dans ce cas l'algorithme mis au point par Cardan. Si Descartes avait avancé dans l'analyse algébrique, il aurait donc immédiatement su que la division d'un angle en 27 parts, qui revient simplement à opérer trois fois une trisection[12], est parfaitement « géométrique » dans le sens mobilisé en 1637.

Rappelons, à ce propos, que cette dernière affirmation est précisément au cœur du troisième livre de sa *Géométrie* où Descartes montre après Viète, *et par l'analyse algébrique*, que tous les problèmes solides (correspondant aux équations du troisième et quatrième degré) peuvent se ramener à la trisection de l'angle et à la duplication du cube (AT VI, 464–473). Dans le contexte des *Cogitationes privatae* en revanche, l'affirmation de 1629 est parfaitement attendue. Si les compas sont mobilisés pour la résolution des équations du troisième degré (comme en témoigne AT X, 233–240), il ne pourra s'agir en tout état de cause de constructions *approchées* (on cherche à localiser une racine de l'équation en ajustant le compas). Bien plus, le compas servant à cette époque à la trisection de l'angle est d'un autre type que celui servant à l'insertion des moyennes proportionnelles, et les deux problèmes (trisection de l'angle et solution des équations cubiques) sont donc traités *séparément* (AT X, 240–241).

Mais poursuivons. Lorsque ce même Mersenne demande à Descartes six mois plus tard, le 15 avril 1630 (AT I, 139), des exemples de problèmes géométriques qu'il pourrait proposer en défi aux autres

---

11 *Ad Angularum Sectionem Analytica Theorema* (traité édité et complété par Anderson, paru en 1615). La chose était en fait connue dès la résolution par Viète du célèbre défi d'Adrien Romain, problème du 45e degré, qui correspondait à un problème de détermination de la corde d'un angle et dont Viète avait vu qu'il correspondait à une suite d'équations de degré 3 et 5 (*Ad Problema quod omnibus Mathematicis totius orbis construendum proposuit Adrianus Romanus Francisci Vietæ Responsum*, 1595).

12 Il suffit, en effet, d'opérer d'abord une trisection pour obtenir un nouvel angle de valeur un tiers de l'angle initial. Une trisection répétée sur cet angle donnera un angle de valeur un neuvième de l'angle initial et la trisection de ce dernier un nouvel angle de valeur un vingt septième de l'angle initial.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

mathématiciens, ce dernier, qui se dit alors « las des mathématiques » et qui en évoque « un million », n'a pourtant à lui proposer que des problèmes *plans* (c'est-à-dire résolubles à la règle et au compas) – soit le type de problèmes dont la résolution par l'algèbre est connue depuis la naissance de l'algèbre chez les mathématiciens arabes. Cela s'accorde avec le témoignage consigné par Beeckman lorsque son ami lui rend visite en octobre 1628, et lui annonce avoir tant travaillé en arithmétique et en géométrique qu'il n'a plus rien à y souhaiter. Mentionnant son traité d'algèbre rédigé à Paris, au moyen duquel il serait parvenu à « une science parfaite de la géométrie » (AT X, 331), il livre alors à son ami quelques échantillons, dont l'un de son « algèbre générale » (AT X, 333–335). Or la surprise est grande de voir alors Beeckman recopier la solution d'une équation *du second degré* (écrite, qui plus est, en caractères cossiques), à l'aide de carré et de rectangles, une pratique attestée, à nouveau, depuis les commencements de l'algèbre arabe. Cette pratique est parfaitement conforme à ce que l'on trouve consigné dans les copies les plus étendues des *Regulae* où la multiplication est également figurée par la construction de rectangles. Mais on remarque trop peu qu'elle est, en revanche, *incompatible* avec le dispositif de la *Géométrie* où la multiplication est représentée à l'aide de segments[13], ce qui permet de travailler à même la configuration plane en exhibant des parallèles et des orthogonales permettant d'élaborer les équations fondamentales du système[14]. Certes Descartes est parfaitement au fait, dès 1628, que le système des proportions algébriques peut être représenté par des lignes simples (*per nudas lineas*), mais cela ne fait que rendre plus frappant le fait qu'il n'a pas alors intégré cette donnée *à la représentation des opérations elles-mêmes*.

La difficulté que portent tous ces témoignages n'est donc pas seulement que Descartes ne mentionne pas une pratique géométrique supérieure, dont on pourrait toujours supposer qu'il la tenait cachée à ses interlocuteurs, y compris à son ami Beeckman. Elle est bien plus profondément que les témoignages que nous possédons ne sont pas *compatibles* avec une telle hypothèse. Certes, Descartes mentionne

---

[13] Ce point avait été fortement mis en avant par Michel Fichant dans son article « *L'ingenium* selon Descartes et le chiffre universel des *Règles pour la direction de l'esprit* », repris dans *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998, p. 1–28.

[14] Comme Descartes l'expliquera à Élisabeth à l'occasion de la résolution du problème dit « des trois cercles » en 1643 (AT IV, 38).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

également à Beeckman en 1628 que « les nombres irrationnels qui ne peuvent être expliqués autrement, il les explique par la parabole » (AT X, 335). Mais on remarquera à nouveau que, dans le meilleur des cas, il s'agirait de traiter de problèmes solides, une résolution par l'algèbre qui était déjà au pouvoir d'un mathématicien comme Al-Khayyam[15]. Bien plus, lorsque Descartes, honorant sa promesse, envoie à Beeckman un échantillon de son algèbre présentant la construction des équations du troisième et quatrième degré par intersection d'une parabole et d'un cercle – invention qu'il présente comme son « secret universel » et dont il déclare n'avoir rien trouvé de plus excellent – le texte que Beeckman dit recopier *ad verbum* ne nous présente qu'une algèbre rhétorique expliquant comment représenter sur la figure le « nombre des carrés », celui des racines, ou le « nombre absolu » dans des équations que Beeckman décrit comme « cossiques » (AT X, 344–346).

Nombre de commentateurs s'appuient sur ce procédé de construction pour reconstituer la *preuve* d'une autre construction qui lui est liée, celle de l'insertion de deux moyennes, que Descartes est censé avoir trouvée à Paris en 1625. Mais ils ne réalisent pas toujours non seulement qu'ils projettent alors sur les textes le dispositif de la *Géométrie* (quand ce n'est pas l'analyse, plus tardive encore, de Van Schooten), mais surtout que la construction des deux moyennes, que Descartes avait envoyée en 1629, était nécessairement *sans démonstration* puisque Beeckman l'accompagne justement (sans qu'on puisse savoir si cela faisait partie de l'envoi cartésien) de la preuve, purement géométrique qu'aurait élaborée un *autre* mathématicien français (qu'on pense être Mydorge)[16].

Quant aux *Règles pour la direction de l'esprit*, outre qu'elles *ne* mentionnent *jamais* le programme d'une classification des questions géométriques au moyen de lignes – dont la lecture « continuiste » fait, rappelons-le, le cœur du programme cartésien depuis 1619 –, elles attestent d'une pratique algébrique encore très maladroite et tout à fait inapte à la pratique de l'analyse algébrique des problèmes de

[15] R. Rashed, D'al-Khwārizmī à Descartes. Études sur l'histoire des mathématiques classiques, Paris, Hermann, 2011.

[16] « Comme M. Descartes avait trouvé le moyen de trouver par la parabole deux moyennes proportionnelles, un certain mathématicien de Paris l'a démontré géométriquement » (AT X, 342–344; trad. fr. OC 1, 115).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

géométrie supérieure[17]. Finalement, il est tout à fait remarquable que la lettre à Stampioen de 1633, où Descartes répond à un problème de détermination d'un triangle dans lequel sont inscrits un carré et deux cercles, au moyen d'une équation écrite en cossiques[18], réplique par un problème de polyèdres inscrits dans une sphère que l'on peut exprimer en termes de nombres figurés très semblable à ce que l'on peut trouver chez un mathématicien cossiste comme Peter Roth[19], avant de conclure :

> Si vous désirez une question qui s'étende plus loin, je ne vous en saurais envoyer de plus célèbre que celle qui a été proposée à toute la postérité par Pappus, et dont je fus particulièrement averti il y a environ deux ans par Monsieur Golius, professeur à Leyden. (AT I, 278)

Ceci est conforme au diagnostic qu'avait avancé Henk Bos à propos du problème de Pappus comme moment de césure fondatrice de la géométrie cartésienne[20]. En 1633 encore, Descartes n'a finalement pas d'autre exemple de géométrie supérieure à proposer à qui voudrait le défier en matière d'analyse algébrique.

Si Descartes est capable de fournir une *construction* de la trisection de l'angle ou de l'insertion de deux moyennes proportionnelles depuis le milieu des années 1620[21], on ne remarque donc pas assez que les pratiques algébriques que les commentateurs décrivent « derrière » ces différentes constructions sont toujours *suppléées par eux*. À proprement parler, aucun des documents subsistants ne fournit d'analyse algébrique et les textes que nous avons rappelés précédemment tendent plutôt à montrer que Descartes *n'*a justement *pas* fait le lien entre ces différents aspects : les différentes constructions qu'il est capable d'effectuer d'un côté (limités aux problèmes « solides » d'ailleurs) et son programme initial de classification des courbes par un critère algébrique de l'autre. La question qui reste ouverte à ce stade est

---

17 Je me permets de renvoyer sur ce point à D. Rabouin, « *Mathesis universalis* et algèbre générale dans les *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes », *Revue d'histoire des sciences*, 69, 2016, p. 259–309.

18 Je remercie Sébastien Maronne, qui prépare un commentaire de cette lettre à partir de l'étude du manuscrit, que ne possédait pas Tannery, de m'avoir signalé ce fait.

19 Voir *infra* et n. 33.

20 H. Bos, Redefining geometrical exactness: Descartes' transformation of the early modern concept of construction, New York, Springer, 2001, p. 283.

21 Voir la lettre à Mersenne de juin 1632 où Descartes dit lui avoir envoyé « la construction de la façon de diviser l'angle en trois » en même temps que celle de deux moyennes proportionnelles (AT I, 256).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

alors la suivante : qu'est-ce que Descartes peut bien désigner dans le *Discours* quand il déclare avoir emprunté « tout le meilleur de l'analyse géométrique et de l'algèbre » et corrigé « tous les défauts de l'une par l'autre » au point d'être venu à bout « en deux ou trois mois » de grandes difficultés?

2. Descartes cossiste?

Cette première série de remarques étant faites, tournons maintenant non vers ce que Descartes ne fait pas dans les années 1620, mais vers ce qu'il y fait.

Même si les témoignages sont lacunaires et épars, ils sont loin d'être inexistants et offrent un visage de notre philosophe mathématicien bien différent de ce qu'on estime parfois. Au premier chef, on rappellera que Descartes n'est pas l'auteur d'un seul traité de mathématiques, la *Géométrie* de 1637, mais de deux autres ouvrages qu'il n'a certes pas publiés, mais qu'il n'a pas moins écrits : une « vieille Algèbre », rédigée à Paris, et qu'il présente comme achevée à Beeckman en 1628[22], et les *Progymnasmata de solidorum elementis*, dont une partie est préservée grâce à une copie de Leibniz[23].

Le premier traité est perdu, mais Descartes nous renseigne sur son contenu lorsqu'il répond à Mersenne lui demandant en 1638 cet ouvrage pour Mydorge :

> Je ne ferais nulle difficulté de lui envoyer ma vieille Algèbre, sinon que c'est un écrit qui ne me semble pas mériter d'être vu; et parce qu'il n'y a personne que je sache qui en ait de copie, je serai bien aise qu'il ne sorte plus d'entre mes mains; mais s'il veut prendre la peine d'examiner le troisième livre de ma Géométrie, j'espère qu'il le trouvera assez aisé, et qu'il viendra bien après à bout du second.[24]

Outre que l'on voit Descartes, qui estimait en 1628 son algèbre « parfaite » et menant à une « science parfaite de la géométrie » (AT X, 331), la dédaigner dix ans plus tard comme ne méritant pas d'être vue,

---

[22] S'il s'agit du registre *in octavo*, « où il semble avoir escrit pour son usage une introduction contenans les fondemens de son algèbre », l'inventaire de Stockholm nous dit qu'il comportait 155 feuillets.

[23] L'inventaire de Stockholm indique que le document conservé par Descartes comportait 16 feuillets *in octavo* – bien plus que ce que Leibniz en a recopié.

[24] *Lettre à Mersenne*, 25 janvier 1638, AT I, 501–502.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

la principale indication qui nous est fournie ici est que son contenu fut, au moins pour partie, remplacé par le troisième livre de la *Géométrie*, soit la théorie des équations[25]. On peut donc supposer que c'est ce que contenait, au moins pour partie, l'ancien traité. Les documents préservés tendent, par ailleurs, à indiquer qu'il devait être rédigé dans le formalisme maladroit des cossistes.

C'est un des points où notre connaissance des mathématiques allemandes du début du XVIIe siècle permet une meilleure réappréciation de la pratique cartésienne. De fait, certains cossistes témoignent d'une pratique algébrique bien plus développée que ce que l'on avait estimé jusque-là, et très proche du savoir contenu dans le troisième livre de la *Géométrie*. Au premier rang, il faut noter le fait qu'ils concevaient la structure des équations de manière multiplicative, qu'ils pouvaient égaler une équation à zéro, qu'ils avaient compris par là même les relations complexes entre racines et coefficients – ce qui leur permettait de traiter des solutions entières d'équations de degré élevé à partir des diviseurs du terme constant[26], ou d'avoir des règles pour la détermination des racines réelles –, qu'ils introduisaient des termes notés par des lettres, permettant ainsi la première occurrence aujourd'hui connue, avant Descartes, de la méthode dite des « coefficients indéterminés »[27].

On objectera alors qu'un apport propre de Descartes, que mentionne le témoignage de Beeckman, aussi bien que la seconde partie du *Discours*, est l'usage de cette algèbre *pour l'achèvement de la géométrie*. Mais un tel écart a été grandement exagéré par une comparaison trop étroitement conduite avec les seules œuvres de Faulhaber (effectivement peu enclin à s'intéresser à la géométrie dans les textes où il traite d'algèbre). Lorsque l'on prend une vue plus large, on s'aperçoit que les cossistes n'avaient aucune difficulté à utiliser l'algèbre pour la résolution de problème de géométrie, qu'elle soit plane ou solide. Cela, Descartes le sait dès sa lecture de l'*Algèbre* de Clavius qui comporte de tels problèmes :

---

[25] Descartes se réfère d'ailleurs souvent à ce livre en parlant des règles de « son algèbre » – un terme plus rare qu'on ne le croit sous sa plume.

[26] Un des thèmes de théorie des nombres (la recherche des « parties aliquotes » d'un nombre) sur lesquels Descartes a beaucoup travaillé d'après ce qu'on trouve et dans les *Cogitationes Privatae* et dans l'Inventaire de Stockholm.

[27] L'ensemble de ces points de rapprochement fait l'objet de l'étude de Ken Manders parue en 2006 dans *Historia Mathematica* (voir ci-dessus note 2).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

16. *Si le dimetient d'vn Quarré surpassé le costé en 3. paul.*
Quelles seront les parties?

Mettons 1ꝛ. pour le costé, & 1ꝛ + 3. pour le dimetiẽt: le quarré porte 1 ☒ + 6 ꝛ + 9. egal c à 2 ☒. le double de 1 ☒. quarré de 1ꝛ. En ostant 1 ☒. des parties, resteront 6 ꝛ + 9. & 1 ☒. egaux.

b Eucl. l. 1. p. 47

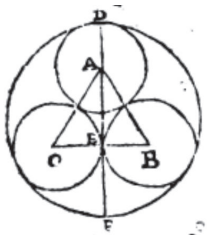
La moitié du nombre des racines porte 3. & 9. le quarré, auec 9. feront 18. & la racine √☒ 18. auec les 3. feront √☒ 18 + 3. pour le costé; & parce on aura √☒ 18 + 6. pour le dimetient: le quarré duquel porte 54 + √☒ 2592. double à 27 + √☒ 648. quarré du costé.

Fig. 1. Un problème géométrique traité par l'algèbre dans Clavius (traduction française par G. Guillon, p. 279)[28]

Une lecture plus poussée des *Rechenmeister* allemands (ou plus généralement des auteurs de la sphère d'influence cossiste qui comprenait tout aussi bien des Français, des Belges ou des Hollandais) l'avait nécessairement mis en contact avec des problèmes de lieux plus élaborés (quoique ne dépassant pas les problèmes plans), typiquement des problèmes de cercles tangents à un troisième cercle, selon des variantes simples du problème général qu'il traitera avec Élisabeth en 1643.

[28] *L'algèbre de Christophe Clavius*, Liège, Leonard Streel, 1612.

https://doi.org/10.5771/9783495999769



74. Plus, il y ha vn cercle, duquel le diametre D. F. fait 12, & dedans luy sont faitz 3 autres cercles egaux & si grandz q̃ entrer peuuent en cedit cercle. La demande est, combien soit vn de leur diametre? Posez que les 3 centres soyent A. B. C. & puis tirez de chascũ à l'autre vne ligne, & en viendra vn triangle A. B. C. equilateral, dont chascun costé fait autant que le diametre d'vn des petitz cercles. Prenez donc q̃ A. B. soit 1 ze, le A. E. fera par la. 2e. de ceste $\sqrt{\frac{1}{4}}$ ze, desquelz tirez le $\frac{1}{3}$ & en restera $\sqrt{\frac{1}{3}}$ ze, laquelle adioustez auec A. D. qui est la moitié autant q̃ A. B., & fera $\frac{1}{2}$ ze + $\sqrt{\frac{1}{3}}$ ze egal à 6, & 1 ze sera egal à $\sqrt{1728} - 36$.

Fig. 2. Un problème de cercles tangents (Valentin Mennher 1565, § 74)[29]

Plus significatif encore, il aurait alors été mis en contact avec une très riche littérature sur des problèmes concernant l'inscription des polygones dans des cercles et la construction de polyèdres réguliers et semi-réguliers (notamment à l'aide de patrons permettant leur traitement combinatoire) :

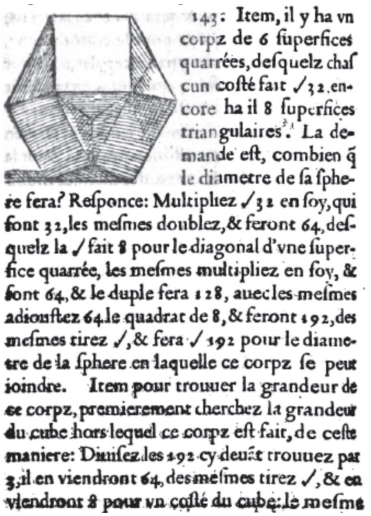
[29] Valentin Mennher (ou Menher), Praticque pour brievement apprendre à chiffrer & tenir livre de Comte, avec la Regle de Cos et Geometrie, Anvers, 1565.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

116. Item daer is een Icosahedron van allen lydē 6/Die vrage is hoe veele dat den diameter vande sphere wesen sal/die desen Icosahedron in hem begrupten mach. Spreket.
V ✓.8—✓12 ¾ gheeft my 4 diameter/wat sal my gheuen 6¾ Fac. ——— welcke is V ✓. 90+✓1620
24
V ✓.8—✓12 ¾
voor den diameter vande sphere/daer desē Icosahedron inne mach bellooten worden/ ende is seer nae by 11 412/1000.

117. Item daer is eē Icosahedron bellooten in een sphere wiens diameter is V ✓. 90+✓1620/ Die vrage is hoe veele dat een syde vanden Icosahedron maken sal? Fa. 6.
Spreket deur die 115e vrage delen 4 den Diameter sphere gheeft my V ✓.8—✓12 ¾ eene syde vanden Icosahedron/ wat

Petri 1591 fol. 236[30]



143: Item, il y ha vn corpz de 6 superfices quarrées, desquelz chascun costé fait ✓32. encore ha il 8 superfices triangulaires. La demande est, combien q̃ le diametre de sa sphere sera? Responce: Multipliez ✓32 en soy, qui font 32, les mesmes doublez, & feront 64, desquelz la ✓ fait 8 pour le diagonal d'vne superfice quarrée, les mesmes multipliez en soy, & font 64, & le duple sera 128, auecles mesmes adiouftez 64. le quadrat de 8, & feront 192, des mesmes tirez ✓, & sera ✓192 pour le diametre de la sphere en laquelle ce corpz se peut ioindre. Item pour trouuer la grandeur de ce corpz, premierement cherchez la grandeur du cube hors lequel ce corpz est fait, de ceste maniere: Diuisez les 192 cy deuāt trouuez par 3, il en viendront 64, des mesmes tirez ✓, & en viendront 8 pour vn costé du cube: le mesme

Mennher 1565 § 143

Fig. 3. Traitement par les cossistes de polyèdres réguliers et semi-réguliers à l'aide de l'algèbre

Enfin, cette littérature abonde en traitement des nombres figurés, avec ou sans l'aide de l'algèbre[31].

On est frappé de constater que ces thèmes concordent parfaitement avec la pratique mathématique consignée dans tous les documents préservés : les *Cogitationes privatae*, certains passages anciens des *Excerpta Mathematica* et, bien sûr, les *Exercices pour les éléments*

[30] Nicolaus Petri (Claes Pietersz van Deventer), *Practique om te Leeren Rekenen cijpheren ende Boeckhouwen / met die Regel Coss ende Geometrie seer profijtelijcken voor allen Coopluyden. Van nieus Ghecorrigeert ende vermeerdert*, Amsterdam B. Adriaensz 1591 (seconde édition augmentée).

[31] Voir ci-dessous le texte de Curtius (Sebastian Kurtz), figure 5.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

des solides (où Descartes conjoint justement l'étude des nombres figurés polyédriques et celle des polyèdres réguliers et semi-réguliers)[32].

Mais il y a plus, car la conjonction de ces problèmes était au cœur de l'algèbre elle-même telle que l'entendait un cossiste comme Peter Roth – dont on se rappellera qu'il est un des rares mathématiciens que Descartes mentionne dès cette époque (AT X, 242) et dont on sait par Van Schooten qu'il trouvait son travail très élégant (AT X, 638). Les problèmes que pose Peter Roth dans la dernière partie de son *Arithmetica philosophica* (1608) sont, en effet, toujours de ce type : trouver la racine d'un polynôme d'un degré souvent élevé (jusqu'à six ou sept) qui soit également un nombre figuré (généralement à un très grand nombre de côtés) et qui entre dans des relations géométriques (généralement d'inscription d'un polyèdre semi-régulier dans une sphère). En voici un exemple typique :

[32] Voir en particulier, sur les questions de nombres : AT X, 241, AT X, 293–296, et plusieurs opuscules mentionnés dans l'inventaire de Stockholm (AT X, 6 et 10); sur les nombres figurés : AT X, 241; sur le calcul des grandeurs géométriques : AT X, 285–292; sur la géométrie des solides : AT X, 246–248. Plus généralement, on pourra remarquer que les documents qui ne relèvent pas de ces thèmes relèvent de la « physico-mathématique » (problème de la chaînette, question de gnomonique, chute des graves) – le thème que Descartes et Beeckman sont censés avoir entrepris de développer en propre et qui semble former le cœur du traitement des questions déterminées et indéterminées dans les seconde et troisième parties des *Regulae* (dont seul le tout début de la seconde est préservée).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

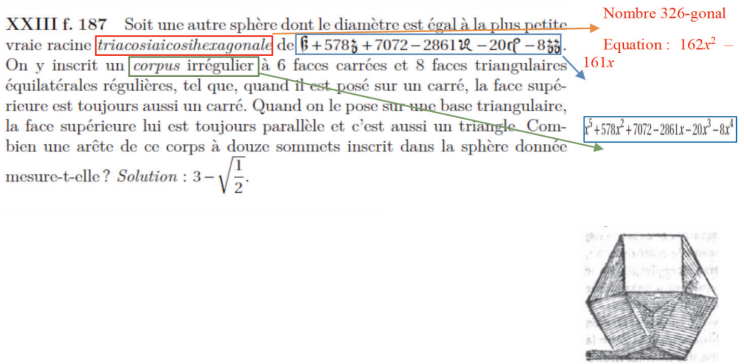


Fig. 4. Le problème 23 de l'*Arithmetica Philosophica* de Peter Roth (1608)[33], traduction Erwan Penchèvre

Non seulement on retrouve là le matériau sur lequel s'est édifié les *Progymnasmata*, mais il informe encore sur le problème posé à Stampioen aussi tard que 1633 – problème dont Descartes reconnaît qu'il est plan, mais dont on a vu qu'il admet n'en avoir pas de meilleur à proposer à part le problème de Pappus.

Reste un dernier point où il est d'usage d'insister concernant les avancées cartésiennes : les notations algébriques telles que décrites par les *Règles pour la direction de l'esprit* (plus exactement la Règle XVI, préservée dans toutes les versions existantes). Ici encore, il faut néanmoins se garder de projeter trop vite les achèvements de la *Géométrie* de 1637 dans les réalisations des années 1620. De fait, dans les *Regulae*, contrairement à une légende tenace, Descartes ne mentionne absolument pas la possibilité de noter les coefficients avec des lettres et ne décrit les équations que munies de coefficients *numériques*. Ce qu'il avance, très exactement, est que l'on peut noter les connues à l'aide de lettres minuscules et les inconnues à l'aide de lettres majus-

33

P. Roth (Rothen), Arithmetica philosophica, oder schöne newe wolgegründte überauss künstliche Rechnung der Coss oder Algebrae, Nürnberg, 1608. Une traduction commentée de certains problèmes est désormais accessible à l'adresse : https://doi.org/10.48550/arXiv.2201.02809.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

cules. Or cette pratique était courante dans l'algèbre cossique. Non seulement, il était habituel d'introduire les secondes inconnues au moyen de lettre de l'alphabet, mais on indiquait également ainsi les termes connus entrant dans les problèmes. Bien plus, l'habitude fut rapidement prise de noter les secondes par des répétitions de lettres, comme Descartes le fait encore jusque dans la *Géométrie* pour les puissances secondes (*aa* pour a^2). On trouve ainsi dès le début du XVIIème siècle des auteurs détaillant le développant en carré de (1 ℯ + 1*a*) en (1 ℨ + 2 ℯ*a* + 1*aa*) de la façon suivante :

https://doi.org/10.5771/9783495999769

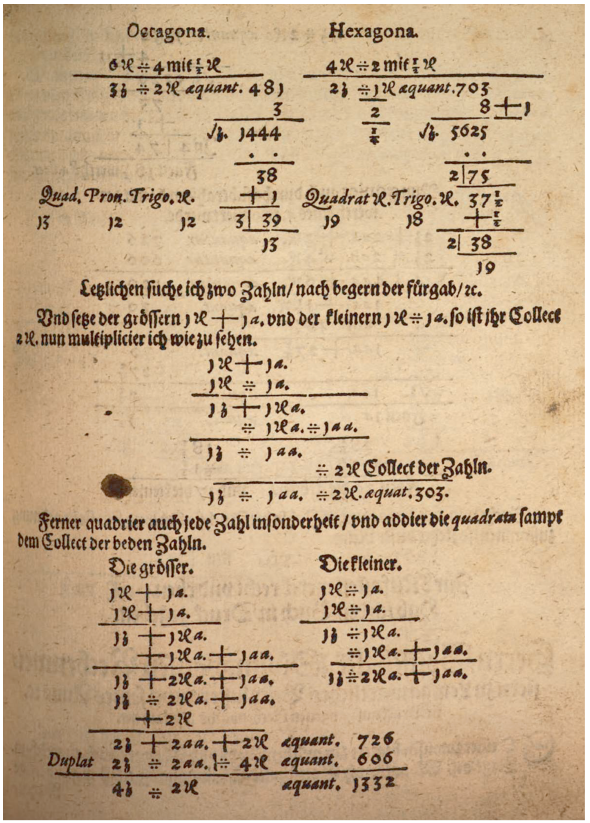


Fig. 5. Curtius 1604[34] (sans indication de pagination) : traitement des nombres figurés par l'algèbre (haut de page) et développement des égalités que nous noterions $(x + a)^2$ et $(x - a)^2$

On trouve ainsi chez Faulhaber des équations écrites avec des a jusqu'à la puissance sixième.

[34] S. Curtius (Sebastian Kurtz), Resolutio: Das ist: Auflösung vieler ... Exemplar etlicher fürnemer, Nürnberg, 1604.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

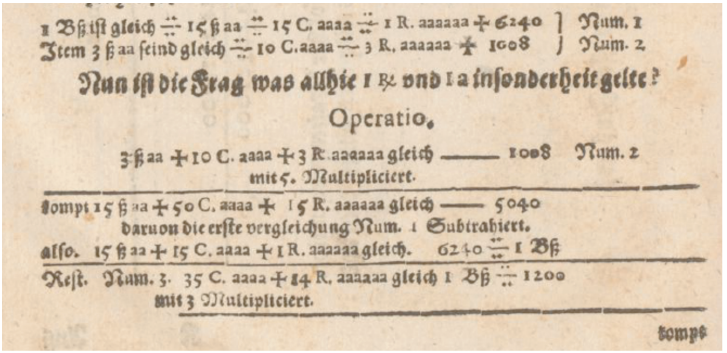

1 Bß ist gleich ÷ 15 ß aa ÷ 15 C. aaaa ÷ 1 R. aaaaaa + 6240] Num. 1
Item 3 ß aa seind gleich ÷ 10 C. aaaa ÷ 3 R. aaaaaa + 1008] Num. 2
Nun ist die Frag was allhie 1 Bß vnd 1 a insonderheit gelte?
Operatio.
3 ß aa + 10 C. aaaa + 3 R. aaaaaa gleich —— 1008 Num. 2
mit 5. Multipliciert.
kompt 15 ß aa + 50 C. aaaa + 15 R. aaaaaa gleich —— 5040
darnon die erste vergleichung Num. 1 Subtrahiert.
also. 15 ß aa + 15 C. aaaa + 1 R. aaaaaa gleich. 6240 ÷ 1 Bß
Rest. Num. 3. 35 C. aaaa + 14 R. aaaaaa gleich 1 Bß ÷ 1200
mit 3 Multipliciert.
kompt

Fig. 6. Système d'équations en *a* et *x* chez Faulhaber 1622 (que l'auteur résout ensuite en les deux variables au moyen d'éliminations)[35]

Ce type de notations se retrouve chez d'autres auteurs comme Johannes Geysius (ou Gyennus) qui l'utilise pour toutes les inconnues. Ces notations lui permettent de formuler aisément des problèmes à plusieurs inconnues, notées *a*, *b*, *c*, dans lesquelles il utilise d'ailleurs également des majuscules pour les données (A, B, C) – le même système que celui que décrit Descartes dans les *Regulae*[36]. Nous ne devons pas non plus oublier que l'algèbre allemande est en contact étroit avec d'autres traditions, en particulier la tradition hollandaise de Van Ceulen, Snell et Van Roomen, qui sont souvent cités par nos auteurs. Or ce dernier, dont on rappellera qu'il est le seul auteur connu à ce jour à avoir utilisé le terme exact de *mathesis universalis* avant Descartes, traite dans son *Apologia pro Archimede* (1597) des opérations sur des nombres indéterminés, notés A, B, C en indiquant qu'ils peuvent être remplacés par des polynômes, qu'il note à la manière de Stevin (les puissances étant indiquées par des chiffres encerclés et les inconnues étant laissées implicites). Dans son

[35] J. Faulhaber, *Miracula arithmetica : Zu der Continuation seines Arithmetischen Wegweisers gehörig*, Augspurg, Franken, 1622, p. 70.

[36] Ces écrits sont malheureusement perdus, mais l'algèbre de Geysius est préservée en partie dans l'*Encyclopedia* d'Alsted (Herborn, 1630); voyez notamment la page 872, où Geysius propose un problème impliquant trois coupes *A*, *B*, *C* dont les prix *a*, *b*, *c* sont données par un système d'équations linéaires qu'il résout de manière élégante.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

commentaire à al-Khawārizmī[37], il franchit un pas supplémentaire en notant les *inconnues* par A, B, C, ce qui donne des écritures comme $A(3) + B(3) + 3A(2)\ in\ B + 3B(2)\ in\ A$ (pour l'expression développée du cube de (A + B)[38]. On voit qu'on est ici, dès le tournant du XVIIe siècle, au bord des notations cartésiennes décrites dans les *Regulae*[39]. Ce sont des notations de ce type qui seront d'ailleurs reprises par Albert Girard dans son *Invention Nouvelle en algèbre* (Amsterdam, G. Blaeuw, 1629).

Conclusion

Tous ces documents, redécouverts récemment et encore trop peu étudiés, sinon par l'histoire des mathématiques érudite, me semblent changer très profondément l'appréciation du premier projet scientifique cartésien et, en particulier, du passage du *Discours* où Descartes dit avoir combiné analyse géométrique et algèbre pour triompher, grâce à sa méthode, en « deux ou trois mois » de difficultés qu'il jugeait jusque-là hors de portée. On a vu, en effet, qu'interprété à l'aune de l'analyse algébrique de 1637, un tel témoignage n'est appuyé sur aucun document avant 1630. Il n'en va pas de même si nous considérons que la géométrie que Descartes a en vue à ce moment est celle qu'il travaille dans les *Progymnasmata*. Comme y a insisté Édouard Mehl, la démonstration euclidienne de l'impossibilité de trouver des polyèdres réguliers autres que les cinq solides platoniciens était alors

---

37 Ce texte très rare dès l'époque est néanmoins cité par Caspar Grünewald, personnage clef de l'entourage de Faulhaber en 1619–1620 sur lequel Édouard Mehl a attiré l'attention (voir notamment la transcription du texte de Grünewald citant Van Roomen dans *Descartes en Allemagne*, *op. cit.*, 2019, p. 373).

38 J'indique avec des parenthèses ce que Van Roomen note à la manière de Stevin par des chiffres entourés d'un cercle. Le *in* désigne la multiplication, comme chez Viète.

39 Comme y avait déjà insisté le Père Bosmans dans son article : « Le fragment du commentaire d'Adrien Romain sur l'algèbre de Muhamed ben musa el- Chowârezmî », *Annales de la Société scientifique de Bruxelles* XXX (1905–1906), p. 287. Je cite la conclusion de cet article : « Il n'est pas douteux qu'il n'ait fait connaître ses belles notations à ses élèves et qu'elles ne se soient répandues autour de lui. Elles n'étaient probablement pas un secret pour aucun mathématicien des Pays-Bas. N'est-il donc pas tout à fait vraisemblable que Descartes qui fit un séjour si prolongé chez eux, ne les ignorait pas?/Cela ne diminue en rien le mérite de Descartes. Mais il est toujours instructif, pour employer un mot de Paul Tannery, de rechercher jusqu'à quel point des savants comme Descartes ont profité des idées qui étaient »dans l'air« à leur époque, pour en tirer tout le parti possible ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

considérée comme le point culminant de la géométrie euclidienne, mais aussi comme un défi à relever pour des mathématiciens qui n'auraient pas été satisfaits par la « preuve » d'Euclide[40]. Or c'est bien un tel défi que relèvent les *Progymnasmata* en donnant la première preuve *algébrique* aujourd'hui connue de ce fait.

Cela permet d'interpréter le passage du *Discours* où Descartes dit avoir triomphé de difficultés très grandes (on a vu le type de problème de degré élevé que pratiquait Roth et que Descartes mentionne encore à Stampioen en 1633), mais aussi le fait qu'il mentionne alors des questions d'impossibilité (« déterminer, en celles même que j'ignorais, par quels moyens, et jusqu'où, il était possible de les résoudre »); cela permet également de comprendre pourquoi Descartes peut avancer à Beeckman en 1628 être parvenu à « une science parfaite de la Géométrie » tout en professant dix ans plus tard que son travail de cette époque ne mérite pas d'être vu; cela permet enfin d'expliquer pourquoi Descartes peut se déclarer en 1630 « las des mathématiques », ne mentionnant à Mersenne que des problèmes plans dont il a triomphé, et alors que subsiste encore devant lui ce qui constitue pour notre regard rétrospectif son plus grand achèvement.

Mais il y a plus, car ces rapprochements avec les mathématiques allemandes permettent également d'expliquer les très nombreuses anomalies de la pratique mathématique présentées dans les *Regulae*, à commencer par le fait que Descartes ne propose pas un, mais deux schématismes, selon que l'on traite de grandeurs continues ou discrètes (Règles XIV et XV). Ceci est, en effet, parfaitement conforme à ce que l'on trouve dans les *Progymnasmata*, où Descartes considère les polyèdres tantôt comme nombres figurés (réseaux de points) et tantôt comme figures géométriques (grandeurs continues), l'algèbre procurant la théorie « universelle » à partir de laquelle ces deux théories peuvent être développées. Bien plus, cela permettrait d'expliquer pourquoi les *Regulae* s'interrompent brutalement sur la question, pourtant élémentaire, de l'insertion d'une moyenne proportionnelle – celle-là même, comme je l'ai indiqué, qui fait immédiatement capoter le programme de mars 1619. De fait, si les *Regulae* déclarent que l'on peut résoudre en général le problème d'un nombre aussi grand que l'on veut de moyennes (comme le permettent effectivement les compas cartésiens), elles n'ont aucun moyen de transférer cette

[40] E. Mehl, « Euclide et la fin de la Renaissance : Sur le scholie de la proposition XIII.18 », *Revue d'histoire des sciences*, 56, 2003, p. 439–455.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

possibilité dans un *schématisme opératoire*, à la fois parce qu'elles restent attachées à la représentation de la multiplication par des rectangles et parce que la volonté de traiter sur un même plan le discret et le continu les empêche de disposer immédiatement du cercle[41].

Liste des illustrations

Fig. 1. Un problème géométrique traité par l'algèbre dans Clavius (source : *L'algèbre de Christophe Clavius*, traduction française par G. Guillon, Liège, Leonard Streel, 1612, p. 279.

Fig. 2. Un problème de cercles tangents (source : Valentin Mennher (ou Menher), *Praticque pour brievement apprendre à chiffrer & tenir livre de Comte, avec la Regle de Cos et Geometrie*, Anvers, 1565, § 74).

Fig. 3. Traitement par les cossistes de polyèdres réguliers et semi-réguliers à l'aide de l'algèbre (source : Nicolaus Petri (Claes Pietersz van Deventer) *Practique om te Leeren Rekenen cijpheren ende Boeckhouwen / met die Regel Coss ende Geometrie seer profijtelijcken voor allen Coopluyden. Van nieus Ghecorrigeert ende vermeerdert*, Amsterdam B. Adriaensz 1591 (seconde édition augmentée), fol. 236 et Valentin Mennher (ou Menher), *Praticque pour brievement apprendre à chiffrer & tenir livre de Comte, avec la Regle de Cos et Geometrie*, Anvers, 1565, § 143.

Fig. 4. Le problème 23 de l'*Arithmetica Philosophica* de Peter Roth (source : P. Roth (Rothen), *Arithmetica philosophica, oder schöne newe wolgegründte überauss künstliche Rechnung der Coss oder Algebrae*, Nürnberg, 1608, traduction Erwan Penchèvre).

Fig. 5. Traitement des nombres figurés par l'algèbre et développement des égalités que nous noterions $(x + a)^2$ et $(x - a)^2$. (source : S. Curtius (Sebastian Kurtz), *Resolutio: Das ist: Auflösung vieler ... Exemplar etlicher fürnemer*, Nürnberg, 1604).

Fig. 6. Système d'équations en a et x chez Faulhaber (source : J. Faulhaber, *Miracula arithmetica : Zu der Continuation seines Arithmetischen Wegweisers gehörig*, Augspurg, Franken, 1622, p. 70).

[41] Je me permets de renvoyer, pour le détail de ces différentes anomalies, à D. Rabouin, « *Mathesis universalis* et algèbre générale... », art. cit.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Regina Stuber, Siegmund Probst

Längengrad, kubische Gleichung, Schrittzähler: eine Spurensuche in Descartes' *Cogitationes privatae*[1]

In memoriam Michel Serfati (1938–2018)

Abstract
The text of the Cogitationes privatae, excerpts that Leibniz prepared in 1676 from notebooks by Descartes, has come down to us exclusively from the publication by Foucher de Careil in 1859. Leibniz's manuscript is considered lost, as are Descartes' originals. The obvious errors in Foucher's edition, particularly in the mathematical sections, caused extensive textual changes in the Adam-Tannery edition. This reconstruction made some corrupt passages legible, but was not completely successful. For an edition of the text in the Leibniz edition, not only formal adjustments to the editorial practice there are necessary: consideration of remarks by Leibniz printed by Foucher de Careil as well as suggestions from the research literature lead to changes in the text. A compass for solving equations, previously considered faulty, has thus been proven to be correct. There are also new insights into the literary sources of the young Descartes and the mathematical instruments he described.

[1] Der vorliegende Beitrag basiert zum Teil auf dem Vortrag von Regina Stuber, »Probleme und Fragestellungen bei der Neu-Edition der *Cogitationes privatae* von Descartes in der Leibniz-Ausgabe« bei der Jahrestagung Mathematikgeschichte und Unterricht, Mainz 29. Mai – 2. Juni 2019 (gedr. in: Fischer, Hans / Sauer, Tilman / Weiss, Ysette (Hrsg.): *Exkursionen in die Geschichte der Mathematik und ihres Unterrichts*, Münster 2021, S. 140–149). Eine erweiterte Fassung wurde in einem Doppelvortrag gehalten am 31. Oktober 2019 am Institut Henri Poincaré (Paris) im Rahmen der »Journées d'études en hommage à Michel Serfati«, organisiert von David Rabouin, Bruno Gagneux. IREM Paris, Société d'Etudes Leibniziennes de Langue Françaises (SELLF), ANR Mathesis (Laboratoire SPHere, CNRS-Université de Paris).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Die Textgrundlage

Die *Cogitationes privatae* von Descartes, eine Sammlung von Exzerpten aus verschiedenen, nur zum Teil inhaltlich zusammenhängenden Aufzeichnungen, ist uns heute ausschließlich aufgrund der von Foucher de Careil 1859 veranstalteten Publikation erhalten.[2] Die Vorlage hierfür, eine von Gottfried Wilhelm Leibniz 1676 während seines Paris-Aufenthaltes angefertigte Abschrift aus Notizen von Descartes, gilt mittlerweile ebenso als verschollen wie die Descartes'schen Originalvorlagen selbst. Foucher de Careil, so in seinem Vorwort zu den *Oeuvres inédites de Descartes*, entdeckte diese Abschrift, als er in Hannover den Leibniz-Nachlass studierte. Seinen eigenen Angaben zufolge hatte er sich insgesamt dreimal in Hannover aufgehalten.[3] Die überlieferte Korrespondenz von Foucher de Careil mit dem hannoverschen Hof liefert nur sehr wenige konkrete Informationen. Demnach hielt er sich im Oktober 1853 und im Jahr 1857 von März bis Juli in Hannover auf. Sein Wunsch, die von ihm zum Druck vorgesehenen Leibniz'schen Manuskripte nach Paris mitzunehmen, wurde ihm verwehrt. Die Abschriften vor Ort, wie aus dieser Korrespondenz hervorgeht, erledigten im Jahr 1857 zum großen Teil sein Sekretär Carl Gall sowie Angestellte der damaligen königlichen Bibliothek. Im April 1857 war man bei den Recherchen auf bis dahin unbekannte Leibniz'sche Handschriften gestoßen.[4]

---

[2] Foucher de Careil, Louis-Alexandre (Hrsg.): *Oeuvres inédites de Descartes*, I, Paris 1859, S. 1–57 (im Folgenden = *FdC*). Zu weiteren Drucken: Adam, Charles; Tannery, Paul (Hrsg.): *Oeuvres de Descartes*, X, Paris 1908, S. 213–248 (im Folgenden = *AT*); erneute Aufl.: Paris 1964–1974; Paris 1996. Wohlers, Christian (Hrsg.): *René Descartes. Regulae ad directionem ingenii / Cogitationes privatae*. Lateinisch – Deutsch, Hamburg 2011, S. 189–234. Zu einer kommentierten französischen Neu-Übersetzung in Auszügen vgl. Beyssade, Jean-Marie; Kambouchner, Denis (Hrsg.): *René Descartes. Oeuvres complètes. 1. Premiers écrits. Règles pour la direction de l'esprit*, Paris 2016, S. 270–274 und S. 198–214.

[3] Vgl. Foucher de Careil, Louis-Alexandre (Hrsg.): *Oeuvres de Leibniz*, I, Paris 1859, *Préface*, S. III–IV; vgl. auch *FdC*, I, S. iiij–vij, zur Erwähnung des Fundes der *Cogitationes* vgl. S. vi.

[4] Vgl. *Niedersächsisches Landesarchiv Hannover* NLA HA Dep. 103 XXIII Nr. 726, Dep. 84 B Nr. 1076 (private Deposita). Wir bedanken uns bei den Eigentümern für die Genehmigung zur Einsichtnahme. Vgl. auch ebd. NLA HA, Hann. 1 / 2, Nr. 334. Zum Fund neuer Leibnitiana sowie zu Foucher de Careils Vorhaben, sie in seine geplante Edition zu integrieren, vgl. ebd., Bl. 11.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Die in der Leibniz'schen Abschrift enthaltenen Exzerpte stammten aus Notizbüchern, die in der überlieferten Inventarliste, die den Nachlass von Descartes verzeichnet, beschrieben sind.[5] Weitere Spuren zu diesen Notizbüchern bzw. Exzerpte daraus finden sich in dem von Nicolas Joseph Poisson verfassten *Commentaire*, in einer mit *Cartesius* betitelten Abschrift eines wohl von Ehrenfried Walter von Tschirnhaus 1679 veranlassten Auszugs, die sich im Leibniz-Nachlass befindet, sowie in den Biographien von Adrien Baillet von 1691 und 1692.[6] Die Herkunft des von Foucher de Careil verwendeten Titels für die Exzerpte, *Cogitationes privatae*, ist unklar. Spätestens seit etwa 1900 stellte sich im Zuge der Vorbereitungen für den Band X der von Charles Adam und Paul Tannery besorgten Descartes-Ausgabe heraus, dass die Leibniz'sche Abschrift unauffindbar war. Ein gewichtiger Grund für die gewünschte Einsichtnahme in die Leibniz'sche Handschrift war die offensichtliche Fehlerhaftigkeit und die damit verbundene Unbrauchbarkeit des mathematischen Teils der *Cogitationes privatae*. Foucher de Careil hatte die Descartes'sche Verwendung der cossischen Notation für algebraische Ausdrücke nicht berücksichtigt. Die Rekonstruktion des mathematischen Textes

---

[5] Die in der *Bibliothèque Nationale* in Paris vorhandene Inventarliste (eine zweite existiert in der *Universiteitsbibliotheek Leiden*) wurde gedruckt in: *AT*, X, S. 5–12. Bei Gouhier, Henri: *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris 1958, S. 11–18, wird die These aufgestellt, dass es sich um Exzerpte aus dem im Inventar unter »C« beschriebenen Notizbuch handle. Diese Beschränkung auf das Notizbuch »C« wird inzwischen angezweifelt, vgl. Carraud, Vincent; Olivo, Gilles (Hrsg.): *René Descartes. Étude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616–1631)*. Édition, traduction, présentation et notes de V. Carraud et G. Olivo, avec la collaboration de Corinna Vermeulen, Paris 2013, S. 42–45.

[6] Poisson, Nicolas Joseph: *Commentaire ou Remarques sur La Methode de René Descartes*, Vandosme 1670; die entsprechenden Abschnitte sind wieder abgedruckt in: *AT*, X, S. 197–198, 255, 476. – *Cartesius*: *Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek*, Hannover: LH 4 I 4k Bl. 19–22 (gedr. in: *AT*, XI, S. 647–653; erneut gedr.: Carraud, Vincent: »Cartesius«, in: *Archives de Philosophie* 48, 1985, 3, *Bulletin Cartésien XIV*, S. 1–6). Die in der *Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek* vorhandene Abschrift wurde von Leibniz' Amanuensis Jobst Dietrich Brandshagen angefertigt. Dies geschah vermutlich während des Aufenthalts von Tschirnhaus in Hannover Mitte Oktober 1679 auf seiner Rückreise von Paris. Das Wasserzeichen des Papiers ist auch für andere Abschriften von Brandshagen aus dem Herbst 1679 belegt. – Baillet, Adrien: *La Vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris 1691; ders.: *La vie de Mr. Des-Cartes. Réduite en abregé*, Paris 1692. – Für eine Darstellung und Auswertung der parallelen Überlieferungen vgl. beispielsweise Hallyn, Fernand: »Les *Olympiques*: un manuscrit trouvé et perdu«, S. 11–27, in: ders. (Hrsg.): *Les ›Olympiques‹ de Descartes* (*Romanica Gandensia*, XXV), Genf 1995; vgl. auch Carraud, Vincent; Olivo, Gilles (Hrsg.): *René Descartes* (vgl. Anm. 5).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

in der Adam-Tannery-Ausgabe hat diesen Teil des Descartes-Textes erst lesbar gemacht. Diese Rekonstruktion ist allerdings nicht an allen Stellen geglückt, auch die von Foucher de Careil mitabgedruckten Bemerkungen von Leibniz wurden für die Wiederherstellung des Textes bzw. für dessen Interpretation nicht hinreichend ausgewertet. Abgesehen von der Korrektur von offensichtlichen Lese- oder Druckfehlern wurden am Text Modifizierungen vorgenommen, die dem heutigen wissenschaftlichen Standard nicht mehr entsprechen.

Für eine Neu-Edition dieses Textes, wie sie im Rahmen der Leibniz-Edition unternommen wird,[7] bedeutet das, mit Rückgriff auf die von Foucher de Careil veranstaltete Publikation soweit wie möglich das Original der Leibniz'schen Abschrift zu rekonstruieren. Angesichts der umfassenden Forschungsliteratur zum jungen Descartes[8] erschien es kaum als wahrscheinlich, dass im Rahmen dieser Edition neue Resultate zu Descartes erbracht würden.[9] Dennoch haben sich einige Erkenntnisse ergeben: Diese betreffen literarische bzw. philosophische Quellen seines Textes, die mathematischen Forschungen des jungen Descartes sowie die von ihm besichtigten mathematischen Instrumente.

Der Weg von Bucolia nach Chemmis: Heliodoros von Emesa, Apuleius, Platon

Das folgende Zitat gehört zu jenen wenigen Textabschnitten, die in französischer Sprache verfasst sind. Im Anschluss an einen ebenfalls in Französisch verfassten Abschnitt über die Mandoline steht diese

---

[7] Die Neu-Edition innerhalb der Leibniz-Ausgabe ist vorgesehen in: *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle Hannover der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Reihe VII: *Mathematische Schriften*, Bd. 8.

[8] Es sei hier lediglich auf jüngste Forschungen verwiesen, über die auch auf die ältere Forschungsliteratur verwiesen ist, z. B.: Carraud, Vincent; Olivo, Gilles (Hrsg.): *René Descartes* (vgl. Anm. 5); Maronne, Sébastien: »Une autre Géométrie de Descartes: le problème des trois bâtons ou ›comment bien démêler les équations‹, in: Gress, Thibault (Hrsg.): *Cheminer avec Descartes*, Paris 2018, S. 313–341; Mehl, Édouard: *Descartes en Allemagne, 1619–1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, 2. Aufl., Strasbourg 2019; sowie den Beitrag von David Rabouin im vorliegenden Band.

[9] Vgl. beispielsweise Wohlers, Christian (vgl. Anm. 2), S. XXVI, der eine Verbesserung des Textbestandes ohne Wiederfinden der Vorlagen für unmöglich hält.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Textpassage inhaltlich isoliert. Sie enthält in kryptischer Form eine Methode zur Bestimmung des Längengrades:

> Si, partant de Bucolia, on veut aller droit en Chemmis ou quelque autre port de l'Égypte que ce soit, il faut remarquer exactement, avant que de partir, en quel endroit Pythius et Pythias sont opposés l'un à l'autre à l'embouchure du Nil (+ c'est-à-dire au départ +) [*Anm. von Leibniz*]; puis après, en quelque lieu que ce soit, si l'on veut trouver son chemin, il faut regarder seulement où est Pythias et de quelles servantes de Psyché elle est accompagnée, car par ce moyen, connaissant combien elle est éloignée du lieu où elle était à Bucolia, on trouve son chemin (Bucolia lieu du départ, Égypte globe de la terre, embouchure du Nil lieu de départ, Pythius et Pythias Q et R, les servantes de Psyché les fixes, L.).[10]

Mit Hilfe von Leibniz' Dechiffrierungen der Codewörter lässt sich der eigentliche Inhalt des Textes rekonstruieren: Bevor man von seinem Abreiseort aufbricht, sieht man sich die Sonne-Mond-Konstellation genau an, unterwegs reicht es aus, die Konstellation von Mond und Fixsternen zu beobachten. Dadurch weiß man, wie weit der Mond von der Stelle entfernt ist, wo er sich am Abreiseort befand. Auf diese Weise findet man seinen Weg (d. h., man bestimmt auf diese Weise unterwegs seine eigene Position).

Die Codewörter, die Descartes hier für seine knappe Beschreibung der Monddistanzmethode verwendet, stammen aus zwei antiken literarischen Vorlagen. Die eine ist der spätantike Roman *Aithiopicá* von Heliodoros von Emesa. Dieser Roman aus der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts erfuhr durch die französische Übersetzung von Jacques Amyot von 1547, der innerhalb weniger Jahre weitere Auflagen und Übersetzungen in andere Sprachen folgten, eine große Verbreitung.[11] Sein Einfluss auf die europäische Literatur bis ins 18. Jahrhundert wird als beträchtlich angesehen, insbesondere seine Rezeption und seine Wirkung innerhalb des gelehrten Diskurses im Frankreich des 16. und 17. Jahrhunderts.[12] Die Verwendung von Codewörtern aus

---

10 *FdC*, S. 27. In seiner Anmerkung zu Leibniz' Notiz »les servantes de Psyché les fixes« weist Foucher de Careil auf das Thema der Längengradbestimmung hin, vgl. *FdC*, S. 158 Anm. 11.

11 Vgl. *L'histoire aethiopique de Heliodorus*, traduit par Jacques Amyot, Paris 1547. Als Grundlage diente der Erstdruck: *Heliodoru Aithiopikes Historias Biblia Deka*, [hrsg. von] Vincentius Obsopoeus, Basel 1534.

12 Zur Rezeption der ersten französischen Übersetzung im Frankreich des 16. Jahrhunderts vgl. z. B. Plazenet, Laurence: *L'établissement et la délectation. Réception comparée et poétique du roman grec en France et en Angleterre aux XVIe et XVIIe*

https://doi.org/10.5771/9783495999769

diesem Roman durch Descartes sowie deren Dechiffrierung durch Leibniz ist vor diesem Hintergrund nicht sehr verwunderlich. Das in zehn Bücher aufgeteilte Werk beschreibt die abenteuerliche Reise der beiden Protagonisten Chariklea und Theagenes von Delphi nach Meroë in Äthiopien. Die Namen Bucolia, Chemmis, Pythius und Pythias kommen in diesem Roman nicht nur vor, sondern stehen in einem inhaltlichen Zusammenhang, woraus sich die Codierung des Descartes'schen Textes entschlüsseln lässt. Bucolia ist der Ort im Nildelta, wo die beiden Protagonisten nach ihrer Überfahrt über das Mittelmeer landen und von wo aus sie ihre Reise über Chemmis fortsetzen:

> Premierement tout le lieu est apellé des Aegyptiés Boucolia, cóme qui diroit le seiour & la retraite des Bouviers & des Pastres. Et est une certaine valée, & seiour et fondriere de la terre, laquelle reçoit les exundacions & regorgements du Nil […].[13]

Für Descartes' Lektüre dieses Romans in der französischen Übersetzung von Amyot spricht, dass in dieser Übersetzung das griechische Wort »Bukolia« beibehalten wurde, während dies in der zeitgenössischen lateinischen Ausgabe nicht der Fall ist.[14] Im Blick auf Descartes' mögliche Verwendung dieser literarischen Vorlage ist darüber hinaus von Interesse, dass die beiden Protagonisten im Laufe der Erzählung einmal mit Artemis und Apollo identifiziert werden[15] und an einer anderen Stelle sich selbst die Tarnnamen Pythias und Pythius (die Beinamen von Artemis und Apollo) geben. Die Verwendung der Tarnnamen beschließen die beiden Protagonisten,

---

siècle, Paris 1997. Zur Rezeptionsgeschichte und zum Einfluss des Romans innerhalb der europäischen Literatur vgl. z. B. den Tagungsband: Rivoletti, Christian; Seeber, Stefan (Hrsg.): *Heliodorus redivivus. Vernetzung und interkultureller Kontext in der europäischen Aithiopika-Rezeption*, Stuttgart 2018.

[13] Vgl. *L'histoire aethiopique de Heliodorus*, livre 1, Bl. 4[r°]; vgl. auch die moderne griechisch-französische Edition: Héliodore: *Les Éthiopiques. Théagene et Chariclée*, texte établi par R. M. Rattenbury et Rév. T. W. Lumb, traduit par J. Maillon, 3. Aufl., Paris 2003, livre 1, V,2. Für weitere Referenzen im Folgenden = *Les Éthiopiques*.

[14] Zur lateinischen Übersetzung vgl. *Heliodori Aethiopicae Historiae libri decem, nunc primum e Graeco sermone in Latinum translati*, [übers. von] Stanislaus Warschewiczki, Basel 1552. Für das angeführte Zitat in dieser Ausgabe: *liber* 1, S. 11. Einer weiteren lateinischen Ausgabe mit griechischem Originaltext von 1596 liegt ebenfalls diese Übersetzung zugrunde: *Heliodoru Aithiopikon Biblia Deka. Heliodori Aethiopicorum Libri X*, [Heidelberg] 1596.

[15] In einem Traum werden die beiden Protagonisten Artemis und Apollo genannt; vgl. Héliodore: *Les Éthiopiques*, (vgl. Anm. 13) livre 3, XI, 4–5.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

als sie sich in Bucolia auf den Weg machen in die Stadt Chemmis (heute Achmim, in Oberägypten). Im Falle ihrer Trennung solle jeder seinen Codenamen mit Angabe von Tag und Stunde an markanten Stellen festhalten:

> Car c'est une bóne guide pour se retrouver quád on s'esgare, que de garder & retenir en memoire quelques marques, & enseignes, que l'on a prises avecques ses amys. Chariclea trouva bon ce conseil, & aviserent entre'eux, que s'il avenoit qu'ilz fussét separez l'un de l'autre, Theagenes escriroit aux plus notables temples des lieux par ou il passeroit, ou bien aux statues […] ce mot icy Pythicus, & Chariclea Pythias, est allé à la main droite, ou à la main gauche, en tel bourg, ou en telle ville, & telle contrée, en y cottant aussi le iour & l'heure.[16]

Ein zusätzlicher Anreiz, diesen Abschnitt aus dem Roman für die Chiffrierung seines eigenen Textes über die Monddistanzmethode zu verwenden, dürfte für Descartes möglicherweise darin bestanden haben, dass an einer zentralen Stelle des Romans thematisiert wird, dass die Sonnenuhren in Syene (Assuan) zur Sommersonnenwende keine Schatten werfen und im berühmten Nilbrunnen dann zur Mittagszeit das Spiegelbild der Sonne zu sehen ist.[17] Im Roman selbst wird somit eine Tatsache erwähnt, die zu einer geographischen Ortsbestimmung dienen kann, zwar nicht der des Längengrades, sondern der geographischen Breite: Syene liegt auf dem nördlichen Wendekreis.

Die zweite literarische Anspielung, die Descartes zur Codierung verwendet, sind die »servantes de Psyché«. Die Quelle hierfür sind die *Metamorphosen* von Apuleius, im Besonderen die darin enthaltene Erzählung von Eros und Psyche: Im Palast des Eros wird Psyche von unsichtbaren Dienerinnen umsorgt, von denen sie nur die Stimmen hört.[18] Leibniz hat die Verschlüsselung von Descartes dahingehend aufgelöst, dass er die Dienerinnen mit den Fixsternen identifiziert. Diese Interpretation ließe sich bereits dadurch erklären, dass bei der Betrachtung des Nachthimmels nur die Stellung des Mondes zu den Sternen einen Anhaltspunkt für die Ortsbestimmung liefern

---

[16] Zitiert nach der Ausgabe von Amyot (vgl. Anm. 9): livre V, Bl. [67v°]-68[r°]; vgl. ebenso Héliodore: *Les Éthiopiques*, (vgl. Anm. 13) livre 5, IV,7 – V,1.

[17] Vgl. ebd.: livre 9, XXII,4. Eratosthenes hatte die Tatsache, dass den Wasserspiegel im Brunnen von Syene am Mittag des Tages der Sonnenwende kein Schatten trifft, während in Alexandria zur selben Zeit die Sonne keineswegs senkrecht steht, als Ausgangspunkt genommen für seine Berechnung des Erdumfangs.

[18] Vgl. Apuleius: *Metamorphoses*, V,3.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

kann. Dennoch ist weiter erklärungsbedürftig, weshalb Descartes die Fixsterne als Dienerinnen der Psyche kodierte. Offenbar hat er das literarische Motiv aus Apuleius mit der platonischen Vorstellung von den Fixsternen als Sitz der nicht mit einem Körper verbundenen Seelen verschmolzen. Descartes' Kodierung ist vermutlich in das Umfeld der Rezeption der neuplatonischen Diskussion um die Seelenwanderung und den Seelenwagen einzuordnen. Die entsprechende Stelle im *Timaios* von Platon lautet:

> So sprach er und goss nun wieder in denselben Mischkrug, in welchem er vorher die Seele des Alls vermengend mischte, das, was von den Dingen vorher übrig war, und mischte es zwar ziemlich auf dieselbe Weise, doch nicht mehr ebenso lauter, sondern *an Reinheit* zweiten und dritten Grades. Nachdem er das Ganze verbunden hatte, teilte er es in ebenso viele Seelen auf, wie Sterne waren, teilte jedem Stern eine zu, und nachdem er sie gleichsam auf ein Fahrzeug gesetzt hatte, zeigte er ihnen die Natur des Alls [...].[19]

In seinem Brief an Isaac Beeckman vom 26. März 1619 berichtet Descartes, dass er eine Methode zur Längengradbestimmung gefunden habe, relativiert aber gleichzeitig die Originalität seiner Erfindung:

> […] revera modum inveni quo possem […] ex sola astrorum inspectione agnoscere quot gradibus versus Orientem vel Occidentem ab alia regione mihi nota essem remotus. Quod tamen inventum parum subtile est, ideoque difficulter mihi persuadeo a nemine hactenus fuisse excogitatum; sed potius arbitrarer propter usus difficultatem fuisse neglectum.[20]

Dennoch hatte Descartes es für nötig erachtet, die Beschreibung seiner Methode in seinem Notizbuch zu verschlüsseln, was darauf hindeutet, dass er ihr durchaus einen höheren Wert beigemessen hatte. Beeckman teilte ihm in seinem Antwortbrief seine eigene Methode mit, die Descartes als identisch mit der seinen erkannte.[21] Die Bestimmung des Längengrads über die Monddistanzmethode war Anfang

---

[19] Platon: *Timaios*, 41d–e. Zitiert nach: Platon: *Timaios. Kritias. Philebos* (Werke in acht Bänden Griechisch und Deutsch. Sonderausgabe, hrsg. von Gunther Eigler), bearb. von Klaus Widdra [u. a.], übers. von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus Müller, Bd. 7, Darmstadt 1990.

[20] Vgl. *AT*, X, S. 159.

[21] Dieser Sachverhalt geht aus Descartes' Brief an Beeckman vom 23. April 1619 hervor; vgl. *AT*, X, S. 163. Zu Beeckmans eigenen Überlegungen vgl. seine Aufzeichnungen vom April 1614: *Oost en West te seylen* und *Oost en West per motum Lunae*, gedr.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

des 17. Jahrhunderts bereits aufgrund mehrerer Veröffentlichungen bekannt,[22] wenngleich ihre praktische Ausführung wegen fehlender Genauigkeit der zur Verfügung stehenden Beobachtungsinstrumente ein Problem darstellte. Auch die vorhandenen Daten über die Mondbewegung waren noch nicht ausreichend präzise. Die Generalstaaten der Niederlande hatten 1600 zum ersten Mal einen Preis ausgelobt für eine praktikable Lösung zur Bestimmung des Längengrads und waren damit der spanischen Krone gefolgt, die wenige Jahre zuvor bereits einen Preis ausgeschrieben hatte. 1611 war das Preisgeld erhöht worden.[23] Eine für die Praxis ausreichend genaue Bestimmung des Längengrades auf Seereisen konnte aber erst im Laufe des 18. Jahrhunderts erreicht werden, sowohl mit seetauglichen Uhren wie mit der Monddistanzmethode.

---

in: Waard, Cornelis de: *Journal tenu par Beeckman de 1604 à 1634*, 1, La Haye 1939, S. 86–87 (= Fol. 17r°–v°).

[22] Die Monddistanzmethode wurde erstmals in einer Publikation vorgeschlagen von Johannes Werner (*In hoc opere haec continentur. Nova translatio primi libri geographiae Cl. Ptolemaei* […], Nürnberg 1514). Größere Beachtung erfuhr allerdings erst die Publikation von Peter Apian (*Cosmographicus Liber*, Landshut 1524; ab 1529 mehrere Nachdrucke). Eine weitere Publikation dieser Methode erfolgte durch Gemma Frisius (*De principiis astronomiae et cosmographiae*, Antwerpen 1530), der zusätzlich die Verwendung von Räderuhren und später zur Kontrolle Uhren verschiedener Konstruktion propagierte (*Cosmographia Petri Apiani, per Gemmam Frisium […] Additis eiusdem argumenti libellis ipsius Gemmae Frisij*, Antwerpen 1553). Zu weiteren Details vgl. z. B. Andrewes, William J. H. (Hrsg.): *The Quest of Longitude (The Proceedings of the Longitude Symposium Harvard University, Cambridge, Massachusetts November 4–6, 1993)*, Cambridge (Mass.) 1996: »Appendix C: Translations of the Earliest Documents Describing the Principal Methods used to find Longitude at Sea«, S. 375–392.

[23] Zu Details vgl. Davids, Karel: »Dutch and Spanish Global Networks of Knowledge in the Early Modern Period: Structures, Connections, Changes«, in: Roberts, Lissa (Hrsg.): *Centres and Cycles of Accumulation in and Around the Netherlands during the Early Modern Period*, Zürich, Berlin 2011, S. 29–52, hier S. 38f. Zur Erhöhung des Preisgeldes vgl. die Erwähnung in: Davids, C. A.: *Zeewezen en wetenschap. De wetenschap en de ontwikkeling van de navigatietechniek in Nederland tussen 1585 en 1815*, Amsterdam 1986, S. 73.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Exkurs: Die Laster als Krankheiten der Seele

Ein weiteres Beispiel für die Aufnahme eines ursprünglich platonischen Gedankens bietet folgende Textstelle:

> Vitia appello morbos animi, qui non tam facile dignoscuntur ut morbi corporis, quod saepius rectam corporis valetudinem experti sumus, mentis nunquam.[24]

Die Charakterisierung der Laster als Krankheiten der Seele findet sich bereits in Platons *Timaios*.[25] Innerhalb der Descartes-Forschung werden Descartes' Überlegungen zum Laster als Krankheit der Seele sowie deren mangelndes Erkennen im Vergleich zum Erkennen einer Krankheit des Körpers vorwiegend mit seiner Auseinandersetzung mit der stoischen Tradition in Verbindung gebracht, die eine bedeutende Rolle für die Entwicklung seiner Ethik spielt.[26] Descartes dürfte bereits im Jesuitenkolleg von La Flèche mit der Diskussion über dieses Thema in Berührung gekommen sein:[27] Sie wird in der 6. Disputation (*De affectionibus animi, quae passiones vocantur*) des Kommentars der Schule von Coimbra zur *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles eingehend behandelt.[28]

---

[24] *FdC*, S. 6; *AT*, X, S. 215. Vgl. hierzu auch die Parallelstelle in *Cartesius*: »Morbi corporis facilius agnoscuntur, quam morbi mentis: quia saepius rectam corporis valetudinem sumus experti; mentis, nunquam.« (*AT*, XI, S. 653; erneut gedr.: Carraud, Vincent: »Cartesius« (vgl. Anm. 6), S. 5).

[25] Vgl. Platon: *Timaios*, 86b–e: »Man kann nämlich nicht leugnen, daß Vernunftlosigkeit Krankheit der Seele ist, und daß es von ihr zwei Arten gibt, Wahnsinn und Unwissenheit. Folglich muß aber auch jedes Vorkommnis, welches den Menschen in einen von beiderlei Zuständen versetzt, als Krankheit bezeichnet werden«. Zitiert nach: Platon: *Timaios. Kritias. Philebos* (vgl. Anm. 17).

[26] Beispielhaft hierzu aus der jüngeren Forschung: Carraud, Vincent, Olivo, Gilles (Hrsg.): *René Descartes* (vgl. Anm. 5), S. 76 f; Beyssade, Jean-Marie, Kambouchner, Denis (Hrsg.): *René Descartes* (vgl. Anm. 2), S. 645; Mehl, Édouard: *Descartes* (vgl. Anm. 8), S. 153f.

[27] Vgl. Schuster, John: *Descartes-Agonistes*, Dordrecht u. a. 2013, S. 33, insbesondere Anm. 2.

[28] Vgl. z.B. in der Ausgabe *In libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis cursus disputationes*, Lyon, 1608, Spalte 47–60 (insbesondere 57–58). – Ein weiteres zeitgenössisches Beispiel für die Diskussion dieser Frage bietet Paschal, Charles: *Virtutes et vitia*, Paris 1615, cap. VII, S. 56.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Die kubischen Gleichungen und ihre cossische Notation

Ein beträchtlicher Teil der in den *Cogitationes privatae* überlieferten mathematischen Aufzeichnungen befasst sich mit Fragen der Algebra, speziell der Lösung von Gleichungen zweiten, dritten und höheren Grades. Descartes hat für die Wiedergabe der Potenzen der Unbekannten in den Gleichungen eine Variante der damals verbreiteten cossischen Notation verwendet, d. h., er gebrauchte Symbole, die aus der Kurzschreibweise für die Fachbegriffe Radix, Zensus, Cubus etc. entstanden waren und nicht x, x^2, x^3 etc. wie später in der *Géométrie* von 1637. Leibniz, der in seinen eigenen Arbeiten die cossische Notation nicht verwendete, hat sie allerdings in seiner Abschrift der *Cogitationes privatae* kopiert. Das erschließt sich indirekt durch seine Randbemerkungen, in denen er cossische Zeichen in sprachliche Ausdrücke übersetzt, sowie durch seine noch erhaltene Abschrift eines weiteren mathematischen Manuskripts von Descartes, der *Progymnasmata de solidorum elementis*.[29]

Da bisher keine Autographen mit cossischer Notation von Descartes bekannt sind, ist man bei der Konstruktion seines Gebrauchs auf einige wenige Abschriften angewiesen: 1) die erwähnte Leibniz'sche Abschrift der *Progymnasmata de solidorum elementis*, 2) eine im Christiaan Huygens-Nachlass befindliche Abschrift eines teilweise in den *Opuscula posthuma* gedruckten Manuskripts,[30] 3) die Beeckman'schen Abschriften[31] sowie 4) eine weitere, höchstwahrscheinlich auch im 17. Jahrhundert angefertigte Abschrift von Descartes' Brief

---

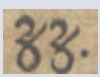
29 *Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek*, Hannover: LH IV 1, 4B Bl. 1 u. 15.

30 *Universiteitsbibliotheek Leiden*: Codices Hugeniani, HUG 29 A, Bl. 16–19. Zur Verfügung gestellt von *Brill-Online Primary Sources*. Zum Druck vgl. *AT*, X, S. 283–284 (*Avertissement*) sowie S. 294–297.

31 Zu den von Beeckman in seinen Abschriften verwendeten cossischen Zeichen vgl. vor allem die Passage mit der Aufzählung der Potenzen von x bis x^4 in der Aufzeichnung *Algebrae Des Cartes specimen quoddam*, gedr.: *AT*, X, S. 333–335, hier S. 334; Waard, Cornelis de (vgl. Anm. 20), 3, 1945, S. 94–96, hier S. 95. Für die originale Verwendung der cossischen Notation vgl. das Autograph (fol. 333r°), das online zur Verfügung gestellt ist unter: *digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren*. Gerade der Vergleich mit dem Autograph des Beeckmanschen *Journals* ist hier besonders aussagekräftig, da in den Drucken diese Variante des Kubuszeichens nicht wiedergegeben wurde. Zu dem Hinweis auf das Autograph vgl. Rabouin, David: »What Descartes knew of mathematics in 1628«, in: *Historia Mathematica*, 37 (2010), S. 428–459, hier S. 436–439.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

an Jan Jansz de Jonghe Stampioen.[32] Die Editoren der Adam-Tannery-Ausgabe verwendeten für die Wiedergabe der cossischen Zeichen ausschließlich die Notation von Christoph Clavius. Hierfür spielte die Tatsache eine Rolle, dass in La Flèche die Algebra von Clavius unterrichtet wurde.[33] Pierre Costabel weist im Rahmen seiner Neu-Edition der *Progymnasmata de solidorum elementis* darauf hin, dass bei Descartes nicht von einem exklusiven Gebrauch der Notation von Clavius auszugehen ist, er vermutet zusätzlich einen Einfluss der Notation von Jacques Peletier.[34] Ein Abgleich der in den genannten Handschriften vorhandenen Abweichungen von der Notation von Clavius zeigt, dass Costabels These nur zum Teil schlüssig ist, da sich die Abweichungen in dieser Form nicht bei Peletier finden (vgl. Abb. 1).

	x	x^2	x^3	x^4
Peletier (1554)				
Clavius (1608/1612)				
Beeckman (1628)				

[32] *Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky*: Uffenbach-Wolfsche Briefsammlung, Sup. ep. 90, fol. 219. Erstmals gedr.: Grunwald, Max: „›Miscellen‹", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 9, 1896, S. 310–336. Dieser undatierte Brief ist in der Adam-Tannery-Ausgabe auf Grundlage dieses Druckes ediert, in dem (wie bei Foucher de Careil) die ursprüngliche cossische Notation nicht erkannt worden war, vgl. *AT*, I, S. 275–280. Zu einer Neu-Edition des Briefes aufgrund der Hamburger Handschrift vgl. Bos, Erik-Jan: »Descartes' Correspondence between Philology and Philosophy«, in: *Modernos &' Contemporâneos*, vol. 1, 2, 2017, S. 28–[35].

[33] Vgl. hierzu die Erwähnung in *AT*, X, S. 262; zu weiteren Nennungen der Notation von Clavius vgl. *ebd.*, X, S. 154 Anm. c, S. 247 Anm. b sowie S. 249ff; zur originalen Notation vgl. Clavius, Christoph: *Algebra*, Rom 1608, hier cap. II, S. 8.

[34] Costabel, Pierre: *René Descartes. Exercises pour les éléments des solides. Essai en complément d'Euclide. Progymnasmata de solidorum elementis*, Paris 1987. S. X–XI; zur Notation von Peletier vgl. Peletier du Mans, Ja[c]ques: *L'algèbre departie en deus livres*, Lyon 1554, hier Premier livre, S. 8.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Leibniz (1676)				
Ms Leiden (17. Jh.)				
Ms Hamburg (17. Jh.)				

Abb. 1: Cossische Notationen

Die vorhandene Übereinstimmung der genannten Abschriften in den Abweichungen von der Notation von Clavius kann allerdings als ein Beleg dafür gewertet werden, dass in keiner dieser Abschriften nennenswert in die Schreibweise von Descartes eingegriffen wurde. Insofern kann davon ausgegangen werden, dass es sich um die authentische Descartes'sche Notation handeln dürfte. Wie David Rabouin feststellte, tritt das Jupiter-Symbol als Radix-Zeichen auch im Druck bei Johann Heinrich Alsted auf, allerdings erst ab 1626. In der *Encyclopaedia* von 1620 verwendete Alsted noch den Kleinbuchstaben »r« dafür.[35] Die Frage, ob die Schreibweise bei Descartes auf einen gemeinsamen Lektürehintergrund von Descartes und Beeckman zurückzuführen ist, ist in der Forschung noch zu diskutieren.

Die Übereinstimmung ist besonders auffällig in den drei Handschriften, in denen ein Kubus-Zeichen, x^3, vorkommt, es handelt sich dabei um eine identische Variante. Clavius und Peletier verwenden ein »c« mit einer Suspensionsschleife; in den Descartes-Abschriften ist es ein »c«, das von einem Solidus zur Hälfte durchgestrichen ist. Für die Wiedergabe des Zensus-Zeichens, für x^2, wird die Notation von Clavius verwendet. Das Jupiter-Zeichen für Radix, für x, wie es in der Leibniz'schen Abschrift zu finden ist, kommt sowohl dem Beeckmanschen Zeichen wie auch dem Zeichen in der Leidener Abschrift nahe, die dem Zeichen von Clavius (kleines »r« mit Suspensionsschleife) entsprechen. Bei Peletier dagegen ist es ein großes »R« mit Solidus. Die Hamburger Abschrift weist lediglich die Notation für Zensus und

[35] Vgl. Alsted, Johann Heinrich: *Cursus philosophici encyclopaedia libris XXVII complectens*, Herborn 1620, Spalte 741; ders.: *Compendium philosophicum*, Herborn 1626, S. 377f. (Wir danken David Rabouin für den freundlichen Hinweis auf diese Schrift.).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Radix auf. Das Radix-Zeichen stellt mit seiner Suspensionsschleife eine Variante des in der Beeckmanschen wie in der Leidener Abschrift vorhandenen Zeichens dar.

Das verborgene x^4 in der Notiz von Leibniz

Das folgende Beispiel für die Verwendung von x^4 in den *Cogitationes privatae* stammt nicht aus einem algebraischen Abschnitt, sondern aus einem Theorem zum rechtwinkligen Tetraeder.[36] Nachdem Descartes gezeigt hat, dass das Quadrat der Grundfläche gleich der Summe der Quadrate der drei anderen Seitenflächen ist, verallgemeinert er, dass sich der Satz auch für vier Dimensionen aussagen lasse. In der Edition von Foucher de Careil lautet der Text folgendermaßen:

> Haec demonstratio ex pythagorica procedit, et ad quantitatem quoque quatuor dimensionum potest ampliari, in quo quadratum solidi angulo recto oppositi aequale est quadratis ex 4 aliis solidis simul. Sit ad hoc paradigma processionum in numeris 1, 2, 3, 4; in figuris *cp. cgq*, *β* (latus, potentia, cubus quoque L.) [*Anm. von Leibniz*] in angulis rectis duarum linearum, trium, quatuor.[37]

Die Art der Wiedergabe der ursprünglichen cossischen Zeichen durch Foucher de Careil erweckt den Eindruck, als handle es sich um drei Ausdrücke – was auch mit der Leibniz'schen Notiz, so wie sie Foucher de Careil wiedergibt, übereinstimmen würde. In der Adam-Tannery-Ausgabe stehen hierfür die Potenzen für x, x^2, x^3 in cossischer Notation. Die Notiz von Leibniz ist dort lediglich in der Anmerkung aufgeführt.[38] Dem Inhalt entsprechend fehlt im Text die Potenz x^4. Die Anmerkung von Leibniz (»latus, potentia, cubus quoque«) gibt die Übersetzung der cossischen Zeichen in einer

---

36 Zu diesem Theorem vgl. Schneider, Ivo: *Johannes Faulhaber 1580–1635. Rechenmeister in einer Welt des Umbruchs* (*Vita Mathematica*, Bd. 7, hrsg. von Emil A. Fellmann), Basel, Boston, Berlin 1993, S. 127–129.

37 In Übersetzung: »Dieser Beweis geht aus dem Pythagoreischen hervor und kann auch auf eine Quantität von vier Dimensionen ausgeweitet werden, in der das Quadrat des Körpers gegenüber dem rechten Winkel gleich ist den Quadraten der 4 anderen Körper zusammengenommen. Das Paradigma dazu ist die Fortschreitung in Zahlen 1, 2, 3, 4; in Figuren *cp. cgq*, *β* (Seite, Potenz, Kubus auch L.); in rechten Winkeln von zwei, drei oder vier Linien.« Übers. nach *FdC*, I, S. 52.

38 Vgl. *AT*, X, S. 246f., dort sind die Ausdrücke »*cp. cgq*, *β*« als Potenzen für x, x^2, x^3 in cossischer Notation wiedergegeben.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

geometrischen Terminologie wieder. Das Wort »quoque« ergibt an dieser Stelle keinen Sinn, es ist deshalb anzunehmen, dass es sich hierbei um eine nicht korrekte Wiedergabe der Leibniz'schen Notiz handelt. Vermutlich wurde ein »qq« gelesen, eine Kontraktion, die durch »quoque« aufgelöst wurde. Hier allerdings stand sie höchstwahrscheinlich für »quadratoquadratus«. Daraus ließe sich folgern, dass zum einen die Leibniz'sche Notiz in ihrer geometrischen Terminologie die algebraische cossische Notation vollständig wiedergibt und dass in der Descartes-Handschrift die vier cossischen Zeichen für die vier Dimensionen vorhanden waren. (Leibniz notiert auch nicht, dass das vierte Zeichen fehlen würde.) Damit lässt sich ein inhaltlich schlüssiger Text rekonstruieren.

Ein Lesefehler und seine Folgen

Ein weiterer problematischer Textabschnitt ist die Beschreibung eines Gleichungszirkels für die Lösung einer kubischen Gleichung des Typs $x^3 = x^2 + A$ (in moderner Schreibweise), dessen Funktionsweise Descartes erläutert.

Der von Foucher de Careil edierte lateinische Text ergab für ihn keinen Sinn, weshalb er teilweise auf die französische Übersetzung verzichtete. Gustav Eneström, der für die Adam-Tannery-Ausgabe diesen Textabschnitt bearbeitete und kommentierte, gelangte zu dem Ergebnis, dass der Zirkel keine kubische, sondern lediglich eine biquadratische Gleichung löse. Eine Randnotiz von Leibniz sowie die Schlussfolgerung von Descartes ordnete er einer vermuteten weiteren Konstruktion der Vorlage zu.[39] Die problematische Stelle ist bei Foucher de Careil folgendermaßen wiedergegeben:

> item dg trahit gmqd (+ non video q. in figura +) [Anm. von Leibniz] impactum est lineae ak ad angulos rectos, ita ut sine ulla moveri non possit, adeoque retrocedit rursus z.[40]

Zu diesem Gleichungszirkel befinden sich im Anhang zwei Zeichnungen, wobei die Zuordnung innerhalb des Textabschnittes nicht ganz eindeutig ist (vgl. Abb. 2):

---

39 Vgl. *AT*, X, S. 239, Anm. c und f.
40 *FdC*, I, S. 42.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

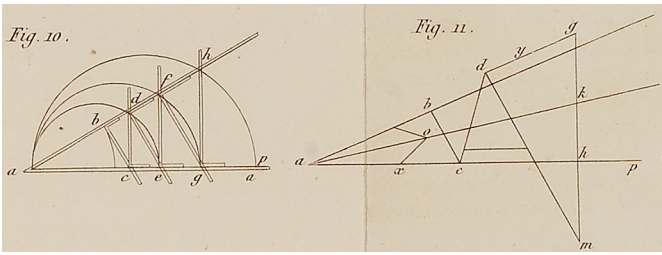


Abb. 2: Figuren 10 und 11 zum Gleichungszirkel bei *FdC* (Ausschnitt aus dem Exemplar der HAB Wolfenbüttel: http://diglib.hab.de/drucke/li-1800/start.htm?image=00309)

Die Figur 11 wird von Gustav Eneström nicht wiedergegeben, stattdessen werden in den Anmerkungen zwei zusätzliche Zeichnungen eingeführt. Die im Haupttext angeführte Figur stellt eine Kontamination der beiden von Foucher de Careil gedruckten Figuren dar.[41] Die Wiedergabe der betreffenden Textstelle in dieser Ausgabe – von der dort angenommen wird, dass sie zu einer anderen Zeichnung gehören müsse – lautet in deutscher Übersetzung folgendermaßen: »[…] außerdem zieht *dg gm* [*qd* ist der Linie *ak* in rechten Winkeln aufgesetzt, so dass sie ohne jene nicht bewegt werden kann, und daher andererseits *z* zurückweicht.]«[42] Die Bemerkung von Leibniz – »ich sehe kein *q* in der Figur« – findet sich im Anmerkungsteil. Henk Bos weist auf eine andere als die von Gustav Eneström angenommene Interpretationsmöglichkeit hin. Seiner Ansicht nach lässt sich das Verfahren von Descartes rechtfertigen, wenn geeignete Konstruktionselemente zu diesem Zirkel hinzugefügt werden. Bos führt seine Überlegungen leider nicht weiter aus und erwähnt insbesondere nicht die bei Foucher de Careil zusätzlich vorhandene Zeichnung (Figur 11).[43] Die fehlenden Konstruktionselemente lassen sich allerdings gerade anhand dieser Figur 11 nachweisen und mit einer Rekonstruktion des Descartes'schen Textes in Einklang bringen. Die Bemerkung von Leibniz, »non video *q*. in figura« zu »item *dg* trahit *gmqd*«, ist

[41] Vgl. *AT*, X, S. 239.

[42] *AT*, X, S. 239: »[...] item *dg* trahit *dm*. [*qd* impactum est lineae *a*k ad angulos rectos, ita ut sine illa moveri non possit, adeoque retrocedit rursus *z*.]«.

[43] Vgl. Bos, Henk J. M.: *Redefining Geometrical Exactness. Descartes' Transformation of the Early Modern Concept of Construction* (*Sources and Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences*), New York, Berlin, Heidelberg 2001, S. 244f.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

als ein Missverständnis zu interpretieren: Ein »q« befindet sich in der Tat in keiner der beiden Zeichnungen. Eine inhaltlich sinnvolle Rekonstruktion dieses Satzes ist möglich, wenn »qd« als Kontraktion interpretiert und durch »quod« aufgelöst wird. Auf diese Weise lässt sich der Rest des Satzes in den Sinnzusammenhang integrieren: »welche der Linie *ak* aufgesetzt ist« (vgl. Figur 11). Interpretiert man »z« (die Beschriftung existiert in keiner der beiden Zeichnungen) mit »zensus«, x^2, so stellt es die Größe dar, die in der Zeichnung durch die Strecke *ad* dargestellt ist. Damit lässt sich ein sinnvoller Text rekonstruieren, inklusive der Figur 11, die prinzipiell richtig ist (der rechte Winkel, den *ak* mit *gm* machen muss, ist nicht korrekt gezeichnet). Der Sachverhalt lässt sich anhand einer korrigierten Zeichnung folgendermaßen erläutern (vgl. Abb. 3):

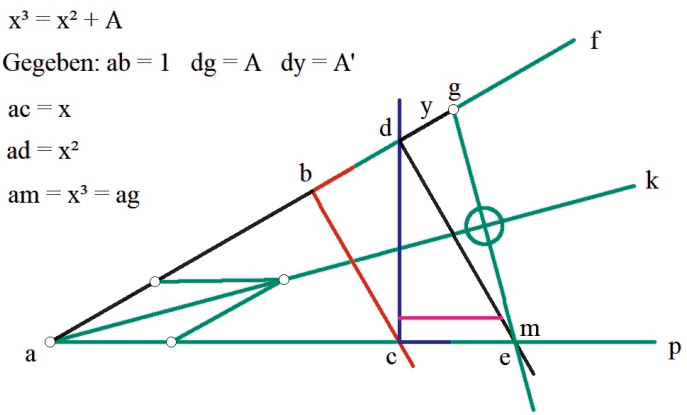


Abb. 3: Rekonstruktion der Figur 11 bei *FdC*

Der Winkel *fap* ist beweglich, die Winkelhalbierende *ak* wird mechanisch durch ein Scherengitter erzeugt. Auf den beiden äußeren Schenkeln sind drei verschiebbare Lineale angebracht, die immer im rechten Winkel stehen (eines unten zu *ap*, zwei oben zu *af*); *ab* ist als Einheit vorgegeben. Bis dahin kann das rote Lineal geschoben werden; *ac* (= x) ist die gesuchte Größe und insofern variabel. Die Dreiecke *abc*, *acd* und *ade* sind ähnlich:

https://doi.org/10.5771/9783495999769

$$ab : ac = ac : ad = ad : ae$$
$$1 : x = x : x2 = x2 : x3$$

Folglich erzeugt das Lineal *de* das x^3. Gelöst werden soll $x^3 = x^2 + A$. Deswegen wird noch ein weiterer fester Abstand angefügt: *dg* = A, und ein weiteres Lineal: *gm*; *gm* ist drehbar um *g* und an *ak* im rechten Winkel verschiebbar aufgesetzt. Wenn sich *de* und *gm* auf *ap* schneiden, dann gilt: *am* = *ae* = *ag* = x^3. Da *ad* = x^2 und *dg* = A, und zusammen = x^3, so ergibt sich daraus, dass *ac* = x die Lösung darstellt.

Entsprechend hat Leibniz etwas weiter unten im Textabschnitt richtig hinzugefügt: »puto inveniri primum cubum quaesitum inde ejus radicem«.[44] Auch die Schlussfolgerung von Descartes – in der Adam-Tannery-Ausgabe dieser Gleichung nicht zugeordnet – erhält damit ihren Sinn: »Nam triangulus *gae* est isoceles propter lineam *ak*, quae impacta est ad angulos rectos lineae *gc* ex constructione«.[45] Die Rekonstruktion führt also zu einer korrekten Aussage, und Descartes' Ausführungen erweisen sich hier als fehlerfrei.

Mathematisch korrekte Rekonstruktionen des Descartes'schen Originaltextes in den *Cogitationes privatae*, die durch eine kritische Auswertung der von Foucher de Careil überlieferten Leibniz'schen Randnotizen möglich sind, implizieren somit die Frage nach einer eventuellen Neubewertung der algebraischen Fähigkeiten von Descartes um 1619/20.

Pantographen, Planimeter, Schrittzähler

In einem kurzen Textabschnitt zählt Descartes eine Anzahl von mathematisch-technischen Instrumenten auf, die er gesehen hat:

> Vidi commodum instrumentum ad picturas omnes transferendas: constat in pede cum circino bicipiti. Aliud quoque ad omnia horologia depingenda, quod per me possum invenire: Tertium ad angulos solidos metiendos; quartum argenteum ad plana et picturas metiendas, pulcherrimum aliud ad picturas transferendas, aliud affixum oratoris

[44] In Übersetzung: »Ich glaube, dass zuerst der gesuchte Kubus gefunden wird, dann seine Wurzel.« Vgl. *FdC*, I, S. 42; *AT*, X, S. 239.

[45] In Übersetzung: »Denn das Dreieck *gae* ist gleichschenklig, wegen der Linie *ak*, die der Linie *gc* nach Konstruktion im rechten Winkel aufgesetzt ist.« Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> tibiae ad momenta metienda, aliud ad tormenta bellica noctu dirigenda. – Petri Rothen Arithmetica philosophica. – Benjamin Bramerus.[46]

Am Schluss des Paragraphen wird ein algebraisches Werk von Peter Roth, dem Nürnberger Mathematiker, erwähnt[47] sowie der Name des Kasseler Mathematikers Benjamin Bramer. Bei beiden gibt es Beziehungen zum Ulmer Mathematiker Johannes Faulhaber, allerdings fallen sie in verschiedene Zeiträume: Der 1617 verstorbene Roth hatte das genannte Buch 1608 gegen Faulhaber gerichtet, indem er Lösungen von dessen Aufgaben publizierte und diesem wiederum selbst Aufgaben stellte, auf die Faulhaber erst 1622 antwortete.[48] Bramer dagegen widmete Faulhaber 1630 eine Schrift zu einem von ihm konstruierten Perspektiv-Instrument: In der Widmung erklärt Bramer, dass er kaum etwas von den zahlreichen Schriften von Faulhaber kannte (»sehr wenig zu handen kommen«) und erst vor kurzem (»kurz verwichener zeit«) durch eine Sendung des Frankfurter Kupferstechers Eberhard Kieser mit einem Katalog mit der Ankündigung der von Kieser verlegten *Ingenieurs-Schul* und weiteren Schriften von Faulhaber bekannt gemacht wurde.[49] Dies spricht eher gegen die

---

46 *FdC*, I, S. 44–46; in Übersetzung: »Ich habe ein Instrument gesehen, das bequem ist für das Übertragen aller Zeichnungen: Es besteht aus einem Fuß mit einem zweispitzigen Zirkel. Dazu ein anderes, um alle Sonnenuhren zu zeichnen, das ich selbst erfinden kann. Ein drittes, um räumliche Winkel zu messen; ein viertes aus Silber, um Flächen und Zeichnungen zu messen; ein anderes sehr schönes, um Zeichnungen zu übertragen, ein anderes, am Schienbein eines Redners befestigt, um die ›momenta‹ zu messen, ein anderes, um Geschütze nachts auszurichten. – *Arithmetica philosophica* von Peter Roth. – Benjamin Bramer.« — In der Edition von Foucher de Careil gibt es zu den Instrumenten keine Erläuterungen, die Adam-Tannery-Ausgabe führt ausführliche Anmerkungen zu Roth und Bramer an, speziell werden zwei Publikationen von Bramer zu Instrumenten genannt, vgl. *AT*, X, S. 241–242.

47 Roth, Peter: *Arithmetica Philosophica, Oder schöne newe wolgegründte Überauß Künstliche Rechnung der Coß oder Algebrae*, Nürnberg 1608.

48 Faulhaber, Johannes: *Arithmetischer Cubicossischer Lustgarten*, Tübingen, 1604; ders.: *Miracula arithmetica*, Augsburg 1622; vgl. Schneider, Ivo: *Johannes Faulhaber* (vgl. Anm. 36), S. 51–108; Penchèvre, Erwan: »L'oeuvre algébrique de Johannes Faulhaber«, in: *Oriens – Occidens, Cahiers du Centre d'Histoire des Sciences et des Philosophies Arabes et Médiévales*, 5, 2004, S. 187–222; Manders, Kenneth: »Algebra in Roth, Faulhaber, and Descartes«, in: *Historia Mathematica*, 33/2, 2006, S. 184–209.

49 Bramer, Benjamin: *Beschreibung eines sehr leichten Perspectiv- und grundreissenden Instruments auff einem Stande*, Kassel 1630, S. 6–7. – Faulhaber, Johannes: *Ingenieurs-Schul, Erster Theyl: Darinnen durch den Canonem Logarithmicum alle Planische Triangel zur fortification, oder Architectura Militari, Optica, Geodaesia, Geometria, &'c. gar leichtlich unnd behänd zu solviren, gelährt wird*, Frankfurt am Main 1630.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Vermutung, dass Descartes 1619/20 von Bramer auf das Buch von Roth hingewiesen wurde. Es könnte vielleicht sogar durch Faulhaber geschehen sein, der versuchte, möglichst viele Exemplare des Buches aus dem Markt zu nehmen und in seinen Besitz zu bringen. Offenbar verwendete er Roths Publikation auch als Lösungsbuch für seine Schüler: Noch 1630 bemühte er sich um den Erwerb eines weiteren Exemplars, 1631 empfahl er das Studium des Buches von Roth in der Einleitung (»Kurtz Bedencken von der Coß zu lehrnen«) zu seiner *Academia Algebrae*.[50]

Das erste und das fünfte Instrument der Liste dienten dazu, Bilder zu übertragen (»ad picturas transferendas«). Die Bestandteile des ersten Instruments, ein Standfuß mit einem zweispitzigen Zirkel (»constat in pede cum circino bicipiti«), deuten darauf hin, dass es sich um einen Pantographen handelte.[51] Ein solches Instrument hatte Christoph Scheiner, Professor an der Universität Ingolstadt, bereits 1603 während eines Aufenthaltes an der Jesuitenakademie in Dillingen angefertigt, einer größeren Öffentlichkeit hat er es aber erst 1631 in einer Publikation bekannt gemacht, aus deren Titel die Bezeichnung Pantograph herrührt; Scheiner selbst bezeichnete sein Instrument als »parallelogrammum lineare graphicum« oder kürzer als »parallelogrammum delineatore«.[52] Vor ihm haben aber zwei andere Autoren ähnliche Instrumente in Publikationen vorgestellt, zuerst Benjamin Bramer (1617), der es als Parallelinstrument bezeichnete. Kurz darauf stellte auch der Nürnberger Daniel Schwenter (1618) ein solches Instrument vor: Er gab ihm keinen Namen und versprach zusätzlich eine weitere Abhandlung »nicht allein mit diesem

---

[50] Faulhaber, Johannes: *Academia Algebrae*, Augsburg 1631; vgl. die grundlegende und ausführliche Darstellung bei Schneider, Ivo: *Johannes Faulhaber* (vgl. Anm. 36), S. 88–93.

[51] Vgl. die Vermutung in: Sasaki, Chikara: *Descartes's Mathematical Thought*, Dordrecht u. a. 2003, S. 123–124. Mehl weist auf ein Instrument von Bramer zur Dreiecksmessung hin, das aber eher zum vierten Instrument der Liste passt, vgl. Mehl, Édouard (vgl. Anm. 8), S. 49.

[52] Scheiner, Christoph: *Pantographice, seu ars delineandi*, Rom 1631, S. 3, S. 7 u. ö.; Scheiner hat seinen Angaben zufolge seine Erfindung zuerst verschiedenen Freunden an der Universität Ingolstadt und dem Herzog Wilhelm V. von Bayern vorgeführt (S. 6). — Eine Übersicht über die Publikationsgeschichte des Pantographen geben Manfred Goebel, Elvira Malitte, Karin Richter, Heike Schlosser, Silvia Schöneburg, Rolf Sommer (Hrsg.): *Der Pantograph in historischen Veröffentlichungen des 17. bis 19. Jahrhunderts*, Halle (Saale) 2003.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Instrument / sonder auch mit einem andern und viel bequemern«.[53] In ähnlicher Weise hat Descartes das erste Instrument seiner Liste als bequem (»commodum«) charakterisiert. Auch wenn nicht sicher ausgeschlossen werden kann, dass es sich bei dem fünften Instrument der Liste (»pulcherrimum aliud ad picturas transferendas«) um einen Proportionalzirkel handelte, mit dem Zeichnungen zwar nicht sehr bequem, aber immerhin punktweise übertragen werden können,[54] so könnte es doch eher ein zweiter Typ von Pantograph gewesen sein.

Der Zweck des zweiten Instruments der Liste war die Herstellung von Sonnenuhren beliebiger Art (»ad omnia horologia depingenda«). Dazu gab es bereits ein Standardwerk von Christoph Clavius (1586).[55] Häufig gedruckt wurde auch eine Konstruktion des Schweizer Gelehrten Burkhard Leemann (1587ff).[56] Eine Anleitung zum Bau eines Instruments zur Herstellung von horizontalen und vertikalen Sonnenuhren enthält ebenfalls eine 1615 publizierte Ingolstädter Disputation von Christoph Scheiner.[57]

Das dritte Instrument sollte das Messen räumlicher Winkel ermöglichen und kann mit ziemlicher Sicherheit mit einer Erfindung von Benjamin Bramer (1615) in Verbindung gebracht werden.[58]

Das vierte Instrument diente der Messung von Flächen und Umrissen, es handelte sich also um ein planimetrisches Instrument. Ein solches hatte Levin Hulsius 1604 publiziert.[59] Hulsius veröffentlichte Erfindungen verschiedener Autoren, besonders von Jost Bürgi,

---

53 Bramer, Benjamin: *Bericht und Gebrauch eines Proportional Lineals: Neben kurtzem Underricht eines Parallel Instruments*, Marburg 1617; Schwenter, Daniel: *Geometriae practicae novae tractatus I*, Nürnberg 1618, S. 255–257. – Zur Erwähnung des Buches von Bramer in den Anmerkungen vgl. *AT*, X, S. 241–242. Zu einer Übersicht über die Publikationsgeschichte des Pantographen vgl. Goebel, Manfred u. a.: *Der Pantograph* (vgl. Anm. 52).

54 Vgl. die Abbildung bei Mehl, Édouard (vgl. Anm. 8), S. 51.

55 Clavius, Christoph: *Fabrica et usus instrumenti ad horologiorum descriptionem peropportuni*, Rom 1586.

56 Leemann, Burkhard: *Sonnen Uhren zuo ryssen mit allen jren Stunden*, Zürich, 1587; ders.: *Sonnen Uhren zu ryssen nach mancherley art*, Zürich 1589; ders.: *Instrumentum instrumentorum: Horologiorum sciotericorum*, Zürich 1604 u. ö.

57 Scheiner, Christoph: *Exegeses fundamentorum Gnomonicorum*, Ingolstadt 1615, S. 42–44.

58 Bramer, Benjamin: *Kurtzer Bericht, Eines Schreg, oder Winckel Instruments, darmit alle auß und eingebogene Schregen abzunemen*, Marburg 1615; vgl. auch Mehl, Édouard (vgl. Anm. 8), S. 49.

59 Hulsius, Levinus: *Erster Tractat Der Mechanischen Instrumenten Levini Hulsii: Gründtlicher, augenscheinlicher Bericht dess newen geometrischen gruntreissenden*

https://doi.org/10.5771/9783495999769

und handelte mit den Instrumenten. Auch Faulhaber veröffentlichte Drucke mit solchen Planimetern verschiedener Herkunft (1610).[60] In diesen Bereich gehört auch das Instrument von Benjamin Bramer (1617) zur mechanischen Dreiecksmessung.[61]

Das sechste Instrument gibt zunächst Rätsel auf: Nach dem von Foucher de Careil edierten Text (»aliud affixum oratoris tibiae ad momenta metienda«, in seiner Übersetzung »un autre qu'on attache au tibia de l'orateur pour mesurer le temps«), der unverändert in spätere Ausgaben und entsprechend in die meisten Übersetzungen übernommen wurde, sollte es am Schienbein eines Redners befestigt werden und zur Zeitmessung dienen.[62] Aber was soll man darunter verstehen? Es ist wohl kein Zufall, dass sich in der Literatur kein Versuch findet, dieses Instrument näher zu bestimmen. Geht man der Vermutung nach, dass in der Ausgabe von Foucher de Careil ein sinnstörender Lesefehler vorliegt, und zieht Handschriften von Leibniz heran, welche das Wort »orator« enthalten, erkennt man eine gewisse Ähnlichkeit in der Schreibweise mit dem Wort »viator«. Mit dieser alternativen Lesung wird die Beschreibung »aliud affixum viatoris tibiae ad momenta metienda«[63] inhaltlich schlüssig und kann als Charakterisierung eines Schrittzählers interpretiert werden. Solche Geräte waren mindestens seit dem 16. Jahrhundert in Gebrauch: Ein in einer Publikation von Levin Hulsius (1605) abgebildeter Schrittzähler, der dort als »Instrument Viatorii oder Wegzähler« bezeichnet wird, entspricht der Beschreibung von Descartes recht genau: Das

---

Instruments, Planimetra genandt, mit seinem Inductorio und Ramen, Frankfurt am Main 1604 u. ö.

60 Faulhaber, Johannes: *Ein sehr nützlicher new erfundener Gebrauch eines niderländischen Instruments zum Abmessen und Grundtlegen*, Frankfurt am Main 1610; ders.: *Newe geometrische und perspectivische Inventiones etlicher sonderbahrer Instrument, die zum perspectivischen Grundreissen der Pasteyen unnd Vestungen, wie auch zum planimetrischen Grundlegen der Stätt, Feldläger und Landschafften dessgleichen zur Büchsenmeisterey sehr nützlich unnd gebrauchsam seynd*, Frankfurt am Main 1610.

61 Bramer, Benjamin: *Trigonometria planorum mechanica oder Underricht unnd Beschreibung eines neuwen und sehr bequemen geometrischen Instruments zuallerhand Abmessung und Solvirung der planischen Triangel*, Marburg 1617.

62 Vgl. Gäbe, Lüder: *Descartes´ Selbstkritik*, Hamburg 1972, S. 14. Gäbe hat seine Übersetzung dieser Zeile mit einem Fragezeichen versehen; in der italienischen Übersetzung der *Opere postume 1650–2009*, hrsg. von Belgioioso, Giulia u. a., Milano 2014, S. 1087, fehlt die Zeile zu diesem Instrument, obwohl sie im Originaltext mit abgedruckt ist.

63 In Übersetzung: »ein anderes, am Schienbein eines Wanderers befestigt, um die Bewegungen zu messen«.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Zählwerk wird am Gürtel getragen und ist durch eine Schnur mit dem Unterschenkel verbunden (vgl. Abb. 4).[64]

Abb. 4: Ausschnitt aus Hulsius, Levinus: *Vierdter Tractat*, 1605: SLUB Dresden / Digitale Sammlungen / 4.A.4365,angeb.4

Es bleibt noch das siebte und letzte Instrument: Dabei handelt es sich wohl (wie bereits Édouard Mehl festgestellt hat[65]) um einen Geschützaufsatz, eine Visiereinrichtung, die es ermöglicht, eine bei Tageslicht erfolgreich eingesetzte Ausrichtung einer Kanone aufzuzeichnen und auch bei Nacht zu reproduzieren. Ein solcher Geschützaufsatz ist bei Hulsius (1603) publiziert,[66] auch Faulhaber hat 1620 und 1626 Abbildungen einer solchen Visiereinrichtung für Kanonen drucken lassen.[67]

---

64 Hulsius, Levinus: *Vierdter Tractat der Mechanischen Instrumenten Levini Hulsii. Gründtliche Beschreibung des Diensthafften unnd Nutzbahrn Instruments Viatorii oder Wegzählers*, Frankfurt am Main 1605 u. ö.

65 Mehl, Édouard (vgl. Anm. 8), S. 49–52.

66 Hulsius, Levinus: *Ander Tractat Der Mechanischen Instrumenten Levini Hulsii: Gründlicher unterricht des newen BüchsenQuadrants, wie derselbe, das grosse Geschütz, bey Tag oder bey Nacht zurichten, gebraucht sol werden*, Frankfurt am Main 1603 u. ö.; vgl. die Abbildung bei Mehl, Édouard (vgl. Anm. 8), S. 50.

67 Faulhaber, Johannes: *Weitere Continuation deß Privilegirten Mathematischen Kunstspiegels*, Ulm 1626, S. 20–21; die zugehörige Abbildung ist auf 1620 datiert.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Es wird sich vielleicht nie sicher klären lassen, ob Descartes diese Instrumente in den hessischen Residenzen Kassel oder Butzbach, in der Sammlung von Faulhaber in Ulm oder an einem anderen Ort seiner Reise gesehen hat. Diese und andere Fragen können im Rahmen der Leibniz-Edition nicht weiterverfolgt werden, in der das primäre Ziel die Rekonstruktion und Kommentierung des Textes der Abschrift von Leibniz ist. Wir sind aber der Ansicht, dass unsere vorläufigen Ergebnisse zusammen mit den bereits vorliegenden Resultaten der Rekonstruktionsversuche der zugrundeliegenden Handschriften von Descartes nahelegen,[68] dass eine Neuedition und umfassende Kommentierung der *Cogitationes privatae* im Rahmen der Forschung zu Descartes ein Desiderat darstellt.

Literatur

Adam, Charles; Tannery, Paul (Hrsg.): *Oeuvres de Descartes*, X, Paris 1908 erneute Aufl.: Paris 1964–1974; Paris 1996.

Alsted, Johann Heinrich: *Compendium philosophicum*, Herborn 1626.

Alsted, Johann Heinrich: *Cursus philosophici encyclopaedia libris XXVII complectens*, Herborn 1620.

Andrewes, William J. H. (Hrsg.): *The Quest of Longitude* (The Proceedings of the Longitude Symposium Harvard University, Cambridge, Massachusetts November 4–6, 1993), Cambridge (Mass.) 1996.

Baillet, Adrien: *La Vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris 1691.

Baillet, Adrien: *La vie de Mr. Des-Cartes. Réduite en abregé*, Paris 1692.

Beyssade, Jean-Marie; Kambouchner, Denis (Hrsg.): *René Descartes. Oeuvres complètes. 1. Premiers écrits. Règles pour la direction de l'esprit*, Paris 2016.

Bos, Erik-Jan: »Descartes' Correspondence between Philology and Philosophy«, in: *Modernos &' Contemporâneos*, vol. 1, 2, 2017, S. 28–35.

Bos, Henk J. M.: *Redefining Geometrical Exactness. Descartes' Transformation of the Early Modern Concept of Construction* (Sources and Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences), New York, Berlin, Heidelberg 2001.

Bramer, Benjamin: *Bericht und Gebrauch eines Proportional Lineals: Neben kurtzem Underricht eines Parallel Instruments*, Marburg 1617.

Bramer, Benjamin: *Beschreibung eines sehr leichten Perspectiv- und grundreissenden Instruments auff einem Stande*, Kassel 1630.

Bramer, Benjamin: *Kurtzer Bericht, Eines Schreg, oder Winckel Instruments, darmit alle auß und eingebogene Schregen abzunemen*, Marburg 1615.

[68] Vgl. beispielsweise Hallyn, Fernand (vgl. Anm. 6) und Carraud, Vincent; Olivo, Gilles (Hrsg.): *René Descartes* (vgl. Anm. 5).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Bramer, Benjamin: *Trigonometria planorum mechanica oder Underricht unnd Beschreibung eines neuwen und sehr bequemen geometrischen Instruments zuallerhand Abmessung und Solvirung der planischen Triangel*, Marburg 1617.

Carraud, Vincent; Olivo, Gilles (Hrsg.): *René Descartes. Étude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616–1631)*. Édition, traduction, présentation et notes de V. Carraud et G. Olivo, avec la collaboration de Corinna Vermeulen, Paris 2013.

Carraud, Vincent: »Cartesius«, in: *Archives de Philosophie* 48, 1985, 3, *Bulletin Cartésien XIV*, S. 1–6.

Clavius, Christoph: *Algebra*, Rom 1608.

Clavius, Christoph: *Fabrica et usus instrumenti ad horologiorum descriptionem peropportuni*, Rom 1586.

Costabel, Pierre: *René Descartes. Exercises pour les éléments des solides. Essai en complément d'Euclide. Progymnasmata de solidorum elementis*, Paris 1987.

Davids, C. A.: *Zeewezen en wetenschap. De wetenschap en de ontwikkeling van de navigatietechniek in Nederland tussen 1585 en 1815*, Amsterdam 1986.

Davids, Karel: »Dutch and Spanish Global Networks of Knowledge in the Early Modern Period: Structures, Connections, Changes«, in: Roberts, Lissa (Hrsg.): Centres and Cycles of Accumulation in and Around the Netherlands during the Early Modern Period, Zürich, Berlin 2011, S. 29–52.

Faulhaber, Johannes: *Academia Algebrae*, Augsburg 1631.

Faulhaber, Johannes: *Arithmetischer Cubicossischer Lustgarten, Tübingen, 1604; ders.: Miracula arithmetica*, Augsburg 16.

Faulhaber, Johannes: *Ein sehr nützlicher new erfundener Gebrauch eines niderländischen Instruments zum Abmessen und Grundtlegen*, Frankfurt am Main 1610.

Faulhaber, Johannes: *Ingenieurs-Schul, Erster Theyl: Darinnen durch den Canonem Logarithmicum alle Planische Triangel zur fortification, oder Architectura Militari, Optica, Geodaesia, Geometria, &c. gar leichtlich unnd behänd zu solviren, gelährt wird*, Frankfurt am Main 1630.

Faulhaber, Johannes: *Newe geometrische und perspectivische Inventiones etlicher sonderbahrer Instrument, die zum perspectivischen Grundreissen der Pasteyen unnd Vestungen, wie auch zum planimetrischen Grundlegen der Stätt, Feldläger und Landschafften dessgleichen zur Büchsenmeisterey sehr nützlich unnd gebrauchsam seynd*, Frankfurt am Main 1610.

Faulhaber, Johannes: *Weitere Continuation deß Privilegirten Mathematischen Kunstspiegels*, Ulm 1626.

Foucher de Careil, Louis-Alexandre (Hrsg.): *Oeuvres de Leibniz*, I, Paris 1859.

Foucher de Careil, Louis-Alexandre (Hrsg.): *Oeuvres inédites de Descartes*, I, Paris 1859.

Gäbe, Lüder: *Descartes' Selbstkritik*, Hamburg 1972.

Goebel, Manfred; Malitte, Elvira; Richter, Karin; Schlosser, Heike; Schöneburg, Silvia; Sommer, Rolf (Hrsg.): *Der Pantograph in historischen Veröffentlichungen des 17. bis 19. Jahrhunderts*, Halle (Saale) 2003.

Gouhier, Henri: *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris 1958.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Hallyn, Fernand (Hrsg.): *Les ›Olympiques‹ de Descartes* (*Romanica Gandensia*, XXV), Genf 1995.

Heliodori Aethiopicae Historiae libri decem, nunc primum e Graeco sermone in Latinum translati, [übers. von] Stanislaus Warschewiczki, Basel 1552.

Hulsius, Levinus*: Ander Tractat Der Mechanischen Instrumenten Levini Hulsii: Gründlicher unterricht des newen BüchsenQuadrants, wie derselbe, das grosse Geschütz, bey Tag oder bey Nacht zurichten, gebraucht sol werden*, Frankfurt am Main 1603.

Hulsius, Levinus: *Erster Tractat Der Mechanischen Instrumenten Levini Hulsii: Gründtlicher, augenscheinlicher Bericht dess newen geometrischen gruntreissenden Instruments, Planimetra genandt, mit seinem Inductorio und Ramen*, Frankfurt am Main 1604.

Hulsius, Levinus: *Vierdter Tractat der Mechanischen Instrumenten Levini Hulsii. Gründtliche Beschreibung des Diensthafften unnd Nutzbahrn Instruments Viatorii oder Wegzählers*, Frankfurt am Main 1605.

Leemann, Burkhard: *Instrumentum instrumentorum: Horologiorum sciotericorum*, Zürich 1604.

Leemann, Burkhard: *Sonnen Uhren zu ryssen nach mancherley art*, Zürich 1589.

Leemann, Burkhard: *Sonnen Uhren zuo ryssen mit allen jren Stunden*, Zürich, 1587.

Manders, Kenneth: »Algebra in Roth, Faulhaber, and Descartes«, in: *Historia Mathematica*, 33/2, 2006, S. 184–209.

Maronne, Sébastien: »Une autre Géométrie de Descartes: le problème des trois bâtons ou ›comment bien démêler les équations‹, in: Gress, Thibault (Hrsg.): *Cheminer avec Descartes*, Paris 2018.

Mehl, Édouard: *Descartes en Allemagne, 1619–1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, 2. Aufl., Strasbourg 2019.

Paschal, Charles: *Virtutes et vitia*, Paris 1615.

Peletier du Mans, Ja[c]ques: *L'algèbre departie en deus livres*, Lyon 1554.

Penchèvre, Erwan: »L'oeuvre algébrique de Johannes Faulhaber«, in: *Oriens – Occidens, Cahiers du Centre d'Histoire des Sciences et des Philosophies Arabes et Médiévales*, 5, 2004, S. 187–222.

Platon: *Timaios. Kritias. Philebos* (Werke in acht Bänden Griechisch und Deutsch. Sonderausgabe, hrsg. von Gunther Eigler), bearb. von Klaus Widdra [u. a.], übers. von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus Müller, Bd. 7, Darmstadt 1990.

Plazenet, Laurence: *L'établissement et la délectation. Réception comparée et poétique du roman grec en France et en Angleterre aux XVIe et XVIIe siècle*, Paris 1997.

Poisson, Nicolas Joseph: *Commentaire ou Remarques sur La Methode de René Descartes*, Vandosme 1670.

Rabouin, David: »What Descartes knew of mathematics in 1628«, in: *Historia Mathematica*, 37 (2010), S. 428–459.

Rivoletti, Christian; Seeber, Stefan (Hrsg.): *Heliodorus redivivus. Vernetzung und interkultureller Kontext in der europäischen Aithiopika-Rezeption*, Stuttgart 2018.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Roth, Peter: *Arithmetica Philosophica, Oder schöne newe wolgegründte Überauß Künstliche Rechnung der Coß oder Algebrae*, Nürnberg 1608.
Sasaki, Chikara: *Descartes's Mathematical Thought*, Dordrecht u. a. 2003.
Scheiner, Christoph: *Exegeses fundamentorum Gnomonicorum*, Ingolstadt 1615.
Scheiner, Christoph: Pantographice, seu ars delineandi, Rom 1631.
Schneider, Ivo: *Johannes Faulhaber 1580–1635. Rechenmeister in einer Welt des Umbruchs* (*Vita Mathematica*, Bd. 7, hrsg. von Emil A. Fellmann), Basel, Boston, Berlin 1993.
Schuster, John: *Descartes-Agonistes*, Dordrecht u. a. 2013.
Schwenter, Daniel: *Geometriae practicae novae tractatus I*, Nürnberg 1618.
Wohlers, Christian (Hrsg.): *René Descartes. Regulae ad directionem ingenii / Cogitationes privatae*. Lateinisch – Deutsch, Hamburg 2011.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Delphine Bellis

Les premiers travaux de Descartes en physique : l'importance des beeckmaniana dans la constitution de la pensée cartésienne, du *Paradoxe hydrostatique* aux *Regulae ad directionem ingenii*

Abstract
In this paper, I focus on some elements of Descartes' career as a physicist between 1618 and the beginning of the 1620s, i.e. during the period immediately preceding and following the night of the dream of 1619. This allows me to reconsider the central role of the collaboration between Descartes and Beeckman, a collaboration that Descartes attempted to minimize after his falling out with his former friend. I will focus mainly on Descartes' treatment of what was later called the hydrostatic paradox. Comparing Descartes' approach with Simon Stevin's texts on the same problem allows me to highlight the conception of figuration on which Descartes' texts are based and to examine whether some similar aspects are found in the later text of the *Regulae ad directionem ingenii*.

D'après le récit qu'en donne Baillet, la nuit de songe de novembre 1619 aurait été suscitée par l'excitation provoquée par la découverte des fondements d'une *scientia mirabilis*[1]. C'est à cette période qu'aurait débuté la rédaction des *Regulae*. Il faut néanmoins prendre garde à ne pas surdéterminer le rôle du songe qui tend à occulter le contexte de rédaction du début des *Regulae*. Dans le *Discours de la méthode*, où Descartes ne fait pas explicitement mention du songe, mais situe à l'hiver 1619 le début de ses réflexions méthodologiques, il procède à une reconstruction de sa formation intellectuelle, formation dans

[1] AT X, 179, 180–188.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

laquelle il a d'autant plus intérêt à mettre en avant cette période et la solitude qui la caractérisait comme moteur de son engagement dans la recherche de la vérité, que cette narration occultera l'absence totale de mention de Beeckman[2]. Ce qu'il faut comprendre, ce n'est peut-être pas tant le songe lui-même que les conditions d'élaboration de la réflexion menée pendant l'hiver 1619–1620. Revenir aux textes de 1618–1619, en amont de la nuit de novembre 1619, nous semble donc nécessaire pour restituer le rôle central de la collaboration entre Descartes et Beeckman dans la formation de la pensée philosophique du premier, collaboration que Descartes a voulu minimiser après sa brouille avec son ancien ami. Une étude des textes de 1618–1619 qui portent sur des phénomènes de physique que Descartes a étudiés en collaboration avec Beeckman permet notamment de relever ce qui, dans la pensée de Beeckman, a pu exercer une influence sur Descartes : notamment un intérêt pour les réalisations techniques que peut apporter la science, l'idée d'« une science générale ou un art de toute la mathématique[3] » exprimant le lien de subordination des disciplines entre elles (faisant écho au début de la Règle I), ou encore une des premières formulations modernes des principes de conservation.

Dans les *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes formule des jugements de deux sortes sur les figures géométriques. D'un côté, les démonstrations géométriques sont considérées comme futiles[4], et les mathématiciens qui recourent abusivement aux figures et à l'imagination dans leurs raisonnements critiqués[5]. Dans les Règles XIV et XVI, Descartes insiste également sur la nécessité d'abstraire les données d'un problème des figures elles-mêmes[6]. Mais d'un autre côté, comme on le sait bien, la *figura* est une des natures simples[7], et on trouve dès la Règle XII une méthode de substitution

---

2 AT VI, 11.

3 *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1606 à 1634*, publié par Cornelis de Waard, La Haye, Martinus Nijhoff, 1939–1953, t. I, p. 1 [fol. 1r°, 1608 ou 1610] : « Quaeritur… cur non sit generalis scientia vel ars totius mathematicae », notre traduction).

4 Règle IV, AT X, 375.

5 Cf. en particulier Règle IV, AT X, 375. Ce sera encore le cas dans le *Discours de la méthode* : « [l'Analyse des anciens] est toujours si astreinte à la considération des figures, qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination […]. » (AT VI, 17–18).

6 AT X, 452. Descartes revient, dans la Règle XVI, sur cet aspect de l'abstraction : AT X, 455–456.

7 Cf. AT X, 419.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

de figures aux données initiales d'un problème[8]. À partir de la Règle XIV, l'usage de figures rectilinéaires est une étape requise pour la résolution des *quaestiones*[9], et Descartes va consacrer un mode de raisonnement qui repose en grande partie sur la représentation de figures diagrammatiques. Dans ce cas, les figures peuvent servir à représenter, non pas tant la configuration spatiale d'un objet matériel que des données qui ne sont pas directement liées à l'étendue géométrique. La figure n'est plus un objet d'étude valant par soi, un absolu dont il faudrait découvrir les propriétés intrinsèques, mais devient un outil de réduction des difficultés et de résolution de problèmes. Comment se fait-il donc que la figure, qui reste en retrait par rapport à l'ordre et à la mesure, revienne ensuite au premier plan dans la pensée de Descartes, et ce dès la fin des *Regulae*? Nous voudrions ici tenter d'éclairer la fonction méthodique que Descartes assigne aux figures bi-dimensionnelles dans les *Regulae* à partir du traitement qu'il donne quelques années plus tôt, en 1618, d'un problème de physique : nous nous concentrerons principalement sur ce qu'on a appelé plus tard le paradoxe hydrostatique et laisserons de côté le cas de la chute des corps, qui a été davantage étudié. Notre but sera d'analyser ces textes et de les replacer dans leur contexte scientifique, en les comparant à ceux de Simon Stevin sur le même problème, pour mettre en évidence sur quelle conception de la figuration ils reposent et pour examiner si certains aspects similaires se retrouvent dans le texte des *Regulae*. Les commentateurs ont en général accordé peu d'attention aux textes de cette époque et les ont rejetés en deçà de la nuit de novembre 1619 comme s'ils ne pouvaient entretenir aucun rapport avec le texte des *Regulae*. Il nous semble cependant que ce n'est pas tout à fait le cas.

I. Descartes et Beeckman

Descartes rencontre Isaac Beeckman en novembre 1618[10]. Celui-ci lui confie l'idée d'associer mathématique et physique dans la résolution de

---

8 Cf. Règle XII, AT X, 413.

9 AT X, 452.

10 Cf. AT X, 47–48. Pour une présentation des relations, devenues tumultueuses à partir de 1628, entre Descartes et Beeckman, cf. Klaas van Berkel, « Descartes' Debt to Beeckman. Inspiration, Cooperation, Conflict », in Stephen Gaukroger, John Schuster et John Sutton (dir.), *Descartes' Natural Philosophy*, Londres/New York, Routledge,

https://doi.org/10.5771/9783495999769

problèmes de philosophie naturelle[11]. Descartes va alors s'intéresser à différents sujets relevant de l'optique, de l'hydraulique, de la mécanique. Ces sujets mêlés de mathématique et de physique peuvent nous faire comprendre le regain d'intérêt du philosophe pour les mathématiques à cette époque[12], alors même qu'il les considérait comme inutiles à la fin de ses études[13]. Nous disposons néanmoins de peu d'indices pour comprendre ce que Beeckman entendait précisément par cette association de la physique et des mathématiques puisqu'il n'en propose pas de théorisation explicite[14]. Klaas van Berkel a suggéré qu'il ne s'agissait pas de mathématiser les phénomènes physiques au sens où Galilée l'entreprend, ni même d'appliquer les mathématiques aux phénomènes corpusculaires dont Beeckman soutient pourtant l'existence[15]. En s'appuyant sur le discours prononcé par Beeckman en 1627 à l'occasion de sa prise de fonction comme recteur à l'école latine de Dordrecht[16], van Berkel considère qu'il s'agit plutôt d'un procédé qui permet de rendre compte de certaines propriétés physiques des corps macroscopiques à partir de considérations géométriques (sur le rapport entre volume et surface par exemple). Il n'y serait pas question de physique corpusculaire.

Pourtant, rien n'empêche de considérer la théorie corpusculaire, et les réflexions sur le rapport entre propriétés géométriques et

---

2000, p. 46–59. Sur la philosophie naturelle de Beeckman, cf. Klaas van Berkel, *Isaac Beeckman on Matter and Motion. Mechanical Philosophy in the Making*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2013.

11 Cf. AT X, 52 : « Physici-mathematici paucissimi. ».

12 D'après ce qu'en rapporte Beeckman dans son *Journal* : « Is dicebat mihi se in arithmeticis & geometricis nihil amplius optare : id est, se tantùm in ijs, his novem annis, profecisse, quantùm humanum ingenium capere possit. » (*Journal*, *op. cit.*, t. III, p. 94).

13 *Discours de la méthode*, AT VI, 7.

14 Une indication du *Journal* de Beeckman nous permet de nous faire une idée, certes encore assez imprécise, de cette physico-mathématique, par comparaison avec Bacon et Stevin : « Crediderim enim Verulamium in mathesi cum physica conjugenda non satis exercitatum fuisse; Simon Stevin vero meo judicio nimis addictus fuit mathematicae ac rarius physicam ei adjunxit. » (*Journal*, *op. cit.*, t. III, p. 51–52) On peut penser que Beeckman reprochait à Stevin un traitement trop purement mathématique des problèmes de physique, c'est-à-dire sans lien opéré entre la quantification et les causes physiques, c'est-à-dire les causes corpusculaires pour Beeckman. A l'opposé, Bacon était le philosophe qui se cantonnait à la sphère physique sans utiliser les mathématiques.

15 Klaas van Berkel, « Beeckman, Descartes et la »philosophie physico-mathématique« », *Archives de philosophie*, 46, 1983, pp. 620–626.

16 Cf. *Journal*, *op. cit.*, t. IV, pp. 122–126.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

propriétés physiques des corps comme des volets d'un même projet physico-mathématique. Il nous semble qu'il convient en fait de tâcher de comprendre la teneur de ce projet à travers les activités des deux hommes à cette époque, même si les réalisations concrètes ont pu rester assez éloignées du projet idéal. Nous nous efforcerons, par la même occasion, de mettre en évidence le lien entre les réflexions des deux amis en hydrostatique et le statut assigné à la figure dans la résolution des problèmes de philosophie naturelle.

Beeckman proposa à Descartes d'expliquer le paradoxe hydrostatique de Stevin à la manière physico-mathématique[17]. Ce « paradoxe » avait été exposé par Stevin dans son ouvrage *De Beghinselen des Waterwichts* [*Principes* ou *Éléments d'hydrostatique*] publié en 1586 à Leyde[18]. Il revient à montrer qu'un fluide peut exercer, sur le fond d'un récipient qui le contient, une force bien plus grande que celle correspondant à son propre poids. Plus précisément, la pression exercée sur le fond du récipient dépend seulement, selon Stevin, de l'aire du fond du récipient et de la hauteur du fluide au point d'équilibre. Par conséquent, la pression exercée sera la même, même si deux récipients ont une forme différente et donc si le volume de liquide (et donc le poids) diffère.

---

[17] Cf. *Cogitationes privatae*, AT X, 228; *Journal* de Beeckman, AT X, 67–74. Ces textes de jeunesse de Descartes ont été assez largement délaissés par les études cartésiennes. Cf. néanmoins, pour une présentation de la résolution cartésienne du paradoxe, Gustave Milhaud, *Descartes savant*, Paris, Alcan, 1921, p. 34–37; William R. Shea, *The Magic of Numbers and Motion. The Scientific Career of René Descartes*, Canton MA, Watson Publishing, 1991, p. 27–33; Stephen Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 84–89. Et pour une analyse plus détaillée : Stephen Gaukroger, John Schuster, « The Hydrostatic Paradox and the Origins of Cartesian Dynamics », *Studies in History and Philosophy of Science*, 33, 2002, p. 535–572. Pour l'impact possible des recherches cartésiennes en hydrostatique sur le reste de la physique, en particulier celle de la période postérieure, voir Stephen Gaukroger, « The Foundational Role of Hydrostatics and Statics in Descartes' Natural Philosophy », in Stephen Gaukroger, John Schuster et John Sutton (dir.), *Descartes' Natural Philosophy*, *op. cit.*, p. 60–80.

[18] Pour un exposé de la solution de Stevin, cf. Stephen Gaukroger, John Schuster, « The Hydrostatic Paradox and the Origins of Cartesian Dynamics », art. cit. Le texte d'hydrostatique de Stevin a été publié dans son ouvrage *De Beghinselen des Waterwichts* [*Les Principes du poids de l'eau*], Leyde, C. Plantin, 1586.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

II. La solution de Stevin

Descartes a certainement lu la présentation que Stevin donne du paradoxe hydrostatique à la suite de la suggestion de Beeckman[19]. Les œuvres de Stevin, bien qu'écrites en néerlandais, avaient été traduites en latin par Willebrord Snel sous le titre d'*Hypomnemata mathematica*[20]. La traduction française des textes de Stevin sur l'hydrostatique date seulement de 1634[21]. Descartes n'a donc pu lire Stevin, en 1618, qu'en néerlandais ou en latin. Comme Eduard Jan Dijksterhuis l'a noté, Stevin « is the first to resume and continue the work of Archimedes after an interruption of more than one thousand years[22]. » Pendant cette période, et contrairement à la mécanique, l'hydrostatique ne s'est jamais développée selon des méthodes non-archimédiennes.

Selon Gaukroger et Schuster, Stevin aurait donné une résolution purement géométrique, c'est-à-dire non physique, du paradoxe[23]. Est-ce vraiment le cas? Une première réserve quant à cette interprétation doit être formulée. Certes, l'approche de Stevin dans *De Beghinselen des Waterwicht* est essentiellement théorique. Mais ce texte est complété par l'*Anvang der Waterwichtdaet*, c'est-à-dire le *Préambule à la Pratique de l'Hydrostatique*[24]. Dans ce dernier texte, Stevin apporte une confirmation expérimentale (*eruaringhen*, *experientia*) aux théorèmes établis dans *De Beghinselen des Waterwicht*, et non une application de ces théorèmes comme on aurait pu s'y attendre.

---

19 Descartes pourrait également avoir rencontré l'ingénieur en 1618 quand il était au service de Maurice de Nassau dans l'armée. Cf. Gustave Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, Champion, 1920, reprint Genève, Slatkine, 1976, p. 373: « il faut relever surtout dans ce budget le nom des ingénieurs et mathématiciens célèbres qui entourent Maurice et dont les noms ne devaient pas être pour René Descartes une mince attraction : Simon Stévin, Jacques Alleaume, David d'Orléans. » Cohen mentionne un salaire de 50£ pour »Meester Symon Stevin, Ingenieur« dans le budget pour l'année 1619.

20 Simon Stevin, *Hypomnemata mathematica*…, 2 vol., trad. Willebrord Snel, Leyde, Johannes Patius, 1605–1608.

21 *Les Œuvres mathématiques de Simon Stevin, augmentées par Albert Girard*, Leyde, Elzevier, 1634.

22 Eduard Jan Dijksterhuis, *Simon Stevin. Science in the Netherlands around 1600*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 64.

23 Cf. Stephen Gaukroger, John Schuster, « The Hydrostatic Paradox and the Origins of Cartesian Dynamics », art. cit.

24 Albert Girard traduit par : « Commencemens de la Practique de l'Hydrostatique », *op. cit.*, p. 498.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Après avoir exposé sa démonstration du paradoxe hydrostatique, Stevin ajoute en effet : « Lisez les épreuves déduites en l'Appendice de la practique de l'Hydrostatique[25]. » A la fin de son exposition du principe de la presse hydraulique qui s'appuie sur le principe hydrostatique, Stevin déclare : « ce qu'on pourrait estimer un mystère de la nature, si la cause était inconnue[26] ». Stevin affirme donc implicitement qu'il a révélé les *causes* du paradoxe hydrostatique. Certes, on pourrait toujours soutenir que Stevin conçoit les causes des phénomènes comme des causes purement mathématiques. Mais il nous faut sans doute éviter d'attribuer à Stevin une démarcation bien claire entre causes mathématiques et causes physiques. Si l'on examine sa cosmologie par exemple, on peut remarquer que Stevin est loin d'adopter une approche constructiviste qui ne ferait des modèles mathématiques qu'un moyen de sauver les apparences[27]. Après avoir rejeté les épicycles requis par une cosmologie géocentrique, Stevin déclare : « il est apparu à d'autres hommes qui avaient commencé à enquêter plus profondément sur ces sujets qu'ils n'existaient pas non plus dans la nature[28] ». Comme Rienk Vermij l'a souligné à juste titre,

---

25 Stevin, *Les Œuvres mathématiques*, IV. Livre de la Statique, *op. cit.*, p. 488; *De Beghinselen*, *op. cit.*, p. 22 (nous soulignons) : « Leest d'*eruaringhen* hier af breeder inden Anuang der Waterwichtdaet. »; *Hypomnemata mathematica*, *op. cit.*, II, p. 121 (nous soulignons) : « Inspice exorsum Praxis Hydrostatices ubi *experientia* haec clarius comprobantur. ».

26 Stevin, *Les Œuvres mathématiques*, V. Livre de la Statique, *op. cit.*, p. 500 (*Anvang der Waterwichtdaet*, 4e Vorbeelt, *op. cit.*, p. 60, nous soulignons : « t'welckmen der naturen verborghenheyt soude mueghen noemen dat d'*oirsaken* onbekent waren. »).

27 *De Hemelloop*, in Simon Stevin, *Wisconstige Gedachtenissen*, Leyde, Jan Bouwenszoon, 1608, I, p. 254 (nous soulignons) : « overmidts alle Hemelsche roersels diemen everas versiert en op malcander doet passen, ghelijckmen de rayers van een uyrwerck doet over een commen, my niet en bevallen, als niet schijnende inde natuer te *bestaen*. »; *The Heavenly Motions*, trad. C. Dikshoorn, in *The Principal Works of Simon Stevin*, Amsterdam, C.V. Swets & Zeitlinger, 1961, III, p. 128–129 : « the notion that heavenly motions as imagined equally fast and made to fit into one another, as the wheels of a timepiece are made to fit together, does not satisfy me, as not seeming to happen in nature. ». La traduction française publiée par Albert Girard ne rend pas compte de la signification d'existence du verbe *bestaan* : « je ne pouvais de longtems digérer ces deux cours en même temps, comme on fait des rouages d'horloge, d'autant que c'est une chose par trop raccommodée » (Stevin, *Les Œuvres mathématiques*, *op. cit.*, III. Livre de l'Astronomie, p. 293).

28 Notre traduction du texte néerlandais suivant (nous soulignons) : « sulcx en docht ander menschen die dese saken grondelicker begosten t'ondersoucken, alsoo inde natuer niet te *bestaen* » (*De Hemelloop*, *op. cit.*, p. 250).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> Stevin's reasons for accepting a heliocentric world were mainly mathematical, as one might surmise. ›Mathematical‹ not in the sense that such a configuration was most practical for calculating stellar positions, but in that a heliocentric order was in agreement with the mathematical way the real world was thought to be constructed[29].

Cela revient à affirmer, pour Stevin, un principe d'économie ou de simplicité en termes de configurations mécaniques. Pour l'ingénieur Stevin, le monde est vraiment construit comme une machine dont le fonctionnement est mathématique. Les mathématiques ne sont pas qu'un outil d'explication des apparences, extérieur à l'ordre de la nature. Nous allons voir que, de la même façon, dans l'hydrostatique de Stevin, principes physiques et principes géométriques sont étroitement imbriqués. Plutôt que d'opposer un modèle géométrique à un modèle physique d'explication, nous aimerions au contraire nous efforcer de dégager la spécificité des deux démarches que l'on pourrait finalement aussi bien qualifier de physico-mathématiques (même si Descartes lui-même rejettera ce qualificatif pour sa propre physique dès 1630[30]). Nous commencerons par examiner l'exposé de Stevin :

> Théorème VIII Proposition X
>
> Sur le fond de l'eau parallèle à l'horizon, repose un poids, égal à la pesanteur de l'eau, qui est égal à la colonne, dont la base est le fond susdit; et la hauteur la perpendicle sur l'horizon entre le fond et la fleur de l'eau[31].

---

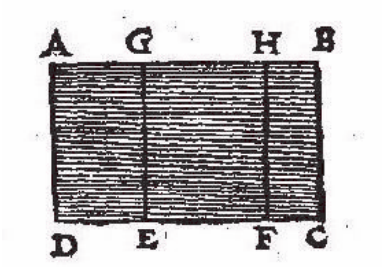
29 Rienk Vermij, *The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575–1750*, Amsterdam, KNAW, 2002, p. 65.

30 Descartes à Beeckman, 17 octobre 1630, AT I, 159.

31 Stevin, *Les Œuvres mathématiques*, *op. cit.*, IV. Livre de la Statique, Des éléments hydrostatiques, p. 487.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Appliqué au cas simple suivant, cela ne semble pas contre-intuitif :



[Fig. 1 : Simon Stevin, « Des elemens hydrostatiques », in *Les Œuvres mathématiques de Simon Stevin, augmentées par Albert Girard*, Leyde, Elzevier, 1634, IV. Livre de la Statique, p. 488. Source : Bibliothèque Universitaire Historique de Médecine, Montpellier]

Sur la portion EF du fond du récipient, la pression qui s'exerce est celle du poids de la colonne d'eau GHFE, et de même pour les autres portions du fond du récipient. Cela semble parfaitement compréhensible d'un point de vue intuitif : la pression exercée par le poids de l'eau se distribue de façon homogène sur le fond du récipient. La répartition de la pression physique correspond donc à un découpage géométrique régulier de l'eau. Cela est intuitivement compréhensible parce que nous pouvons imaginer, à partir de ce dessin, que sur chaque point du fond du récipient une pression s'exerce qui correspond au poids d'une fine colonne d'eau qui s'étend de ce point sur le fond jusqu'à la surface de l'eau. Mais justement, Stevin ne raisonne jamais en utilisant des points d'application géométriques de la pression, mais plutôt en considérant des volumes d'eau d'une masse déterminée et en les comparant. Dans la configuration que Stevin présente ici, il n'y a pas de perturbation latérale : le poids de l'eau se distribue et s'applique de façon parfaitement verticale. C'est quand la configuration géométrique des volumes devient plus complexe que l'application du théorème devient beaucoup moins intuitive, et donc « paradoxale ». On peut alors se demander si Stevin aurait pu découvrir ce théorème indépendamment de toute recherche expérimentale. Il est en tout cas significatif qu'en astronomie il prône une méthode qui procède d'abord à la collecte de données d'expérience,

https://doi.org/10.5771/9783495999769

puis, ensuite seulement, à l'élaboration de théories explicatives à partir de ces données d'observation[32].

Notons en outre que la preuve théorique du théorème que Stevin va produire ne peut pas être considérée comme purement géométrique puisqu'elle repose sur un principe de solidification

> […] suivant lequel un solide de forme quelconque et de même densité que l'eau peut y demeurer en équilibre dans une position quelconque sans que les pressions dans le reste du fluide en soient modifiées[33].

Ce principe s'appuie lui-même sur le théorème IV qui est le suivant : « Un corps solide, parigrave à l'eau [i. e. de même gravité que l'eau], se tient en icelle en telle disposition, et lieu qu'on voudra[34] ». Si un corps solide a la même densité que l'eau, il n'exerce pas d'action sur l'eau environnante et ne modifie pas l'équilibre hydrostatique.

S'appuyant sur ce principe de solidification, Stevin poursuit sa démonstration en remplaçant les volumes réguliers d'eau du diagramme précédent par une combinaison d'eau et de corps solides, puis en supprimant ces corps solides.

---

32 Cf. Rienk Vermij, *The Calvinist Copernicans*, *op. cit.*, p. 61.

33 René Dugas, *La Mécanique au XVIIe siècle*, Neuchâtel, Les éditions du Griffon, 1954, p. 58.

34 Stevin, *Les Œuvres mathématiques*, *op. cit.*, IV. Livre de la Statique, Des éléments hydrostatiques, p. 486; *The Elements of Hydrostatics*, in *The Principal Works of Simon Stevin*, *op. cit.*, I, p. 405 : « A solid body of equal specific gravity to water keeps any place given to it in water. ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

[Fig. 2 : Simon Stevin, « Des elemens hydrostatiques », in *Les Œuvres mathématiques de Simon Stevin, augmentées par Albert Girard*, Leyde, Elzevier, 1634, IV. Livre de la Statique, p. 488. Source : Bibliothèque Universitaire Historique de Médecine, Montpellier]

> Démonstration
> Corollaire II
>
> Soit encore en l'eau ABCD, un ou plusieurs corps solides parigraves à l'eau, tellement qu'il n'y ait place que pour l'eau IKFELM, alors ce corps ne surcharge, ni n'allège le fond EF pas plus que devant : Et partant selon la proposition, sur le fond EF, repose un poids égal à la pesanteur de l'eau, laquelle est égale à la colonne, ayant le dit fond pour base, et la hauteur égale à la perpendicle sur l'horizon, qui est entre le fond et fleur de l'eau[35].

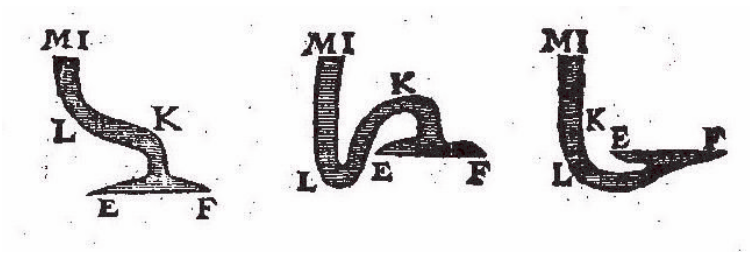
À cette étape du raisonnement, nous avons l'impression que la valeur de la pression exercée sur EF est due à l'addition de la partie de l'eau et de la partie des corps solides qui sont compris dans le rectangle GHFE, même si cela ne saurait précisément être le cas, parce que les parties des corps solides ne pèsent pas sur l'eau puisqu'ils ont été solidifiés. Mais Stevin cherche sans aucun doute à produire cette impression, et c'est la raison pour laquelle il trace les lignes GE et HB qui ne correspondent à aucun corps physique indépendant.

[35] Stevin, *Les Œuvres mathématiques*, *op. cit.*, IV. Livre de la Statique, Des éléments hydrostatiques, p. 488.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> Corollaire IV
>
> Que si on mettait les corps solides des deuxième et troisième corollaires en leurs lieux, et l'eau vidée, y ayant une place vide IKFELM; alors le fond EF ne portera aucune pesanteur; que si on remplit le lieu vidé, avec de l'eau, le fond pâtira autant d'effort, que lorsque le vaisseau était encore entièrement plein d'eau (ayant ôté les corps solides)[36].

Si aucun corps (excepté l'air) n'est en contact avec le fond EF, aucune pression ne s'exerce sur lui (Stevin ne prend pas en compte ici le poids de l'air). Mais si l'eau est réintroduite dans le récipient, la même pression s'exercera sur EF que celle exercée dans le cas du premier dessin. Ceci signifie que le seul facteur causal semble être l'eau (rappelons que pour Stevin le processus de solidification conduit à isoler les corps solides de l'eau et à annuler les effets potentiels de ces corps en termes de pression; il n'y a pas de communication de poids ou de pression entre un solide et un fluide de la même densité : c'est le principe *physique* crucial sur lequel repose cette démonstration). D'où le corollaire V :



[Fig. 3 : Simon Stevin, « Des elemens hydrostatiques », in *Les Œuvres mathématiques de Simon Stevin, augmentées par Albert Girard*, Leyde, Elzevier, 1634, IV. Livre de la Statique, p. 488. Source : Bibliothèque Universitaire Historique de Médecine, Montpellier]

> Corollaire V
>
> Mais si on ôtait la matière inutile des corps solides, et s'il n'y en demeurait pas davantage que pour tenir l'eau en cette figure; alors le fond EF pâtira autant d'effort, que s'il y avait dessus une colonne

[36] *Ibid.*

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> d'eau, comprise sur le même fond comme base, dont la hauteur soit la perpendicle entre ledit fond et la fleur d'eau[37].

Stevin a utilisé le principe de solidification « pour déterminer la pression sur chaque élément de la base en solidifiant tout le liquide, sauf dans un conduit étroit débouchant sur cet élément, et a vérifié que cette pression était indépendante de la forme du réceptacle et dépendait seulement du poids de la colonne de liquide qui remplissait le conduit[38] ». La démonstration de Stevin repose donc sur une expérience de pensée audacieuse qui implique cependant un principe physique d'homogénéité selon lequel les effets physiques ne sont pas modifiés par l'état du corps (liquide ou solide), mais seulement par une différence de densité et un principe lui aussi physique selon lequel les corps solides et fluides de même densité n'interagissent pas.

Dans la démonstration de Stevin, principes physiques et principes géométriques sont donc étroitement imbriqués. Plutôt que d'opposer un modèle géométrique à un modèle physique d'explication, il nous semble que la démarche de Stevin, comme celle de Descartes en 1618, relève d'une pensée que l'on pourrait aussi bien qualifier de physico-mathématique, bien que l'on ait affaire à deux approches finalement distinctes.

III. La solution de Descartes

Nous ne chercherons pas à donner une présentation détaillée de la résolution cartésienne, mais nous nous concentrerons sur ce que les procédés employés révèlent de la méthode de résolution que Descartes mobilise alors. Tout d'abord, il est tout à fait remarquable que, à l'instar de l'hypothèse du vide que le philosophe avait acceptée dans le cas de la chute des corps, une autre donnée physique qui va à l'encontre des thèses ultérieures de la physique cartésienne est présente dans le texte sur l'hydrostatique. Descartes évoque en effet des « atomes d'eau[39] » dotés chacun d'une vitesse instantanée et d'une masse propre. Certes,

---

37 *Ibid.*

38 René Dugas, *A History of Mechanics*, Neuchâtel, Les éditions du Griffon, 1965, p. 128 (notre traduction).

39 AT X, 68.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

un des corrélatifs fréquents de l'atome[40], à savoir le vide, n'est pas mentionné. Mais, comme dans le cas de la chute des corps, il faut sans doute reconnaître une influence décisive de Beeckman sur la façon d'aborder le problème en termes atomistes, et ce même si, comme cela a pu être suggéré, Beeckman n'avait pas encore montré son *Journal* à son ami à cette époque[41]. Pourtant, Descartes, au début de son exposé, déclare :

> Pour exposer complètement mon opinion sur les questions proposées, il faudrait énoncer préalablement de nombreux fondements de ma mécanique. Le temps ne le permettant pas, je tenterai de les expliquer brièvement, comme il convient maintenant[42].

Cette remarque tend à suggérer que, dès cette époque, Descartes est en possession de fondements de la mécanique. Certes, ces fondements sont peut-être assez rudimentaires et en partie inspirés de Beeckman[43]. Mais Descartes considère qu'ils sont au moins en partie originaux puisqu'il les désigne comme siens[44]. Il nous est difficile de reconstituer, à partir de ce texte, en quoi pouvait consister cette mécanique cartésienne des débuts. Nous souhaiterions plutôt mettre en évidence la spécificité du traitement cartésien du problème hydrostatique, le type de figuration de la réalité matérielle qu'il implique, et le rapport qui peut exister entre un certain recours aux figures géométriques dans ce texte et ce que Descartes proposera un peu plus tard dans les *Regulae*.

---

40 Cela est surtout vrai de l'atomisme antique. On trouve en effet, aux XVIe et XVIIe siècles, de nombreuses théories qui font appel aux atomes, tout en refusant l'existence du vide : c'est notamment le cas de Giordano Bruno qui associait les atomes à l'éther ou encore de Sébastien Basson.

41 Comme le suggère Klaas van Berkel, « Descartes' debt to Beeckman », art. cit., p. 49–50.

42 OC 1, 101; AT X, 67–68 : « Vt plane de propositis quaestionibus meam mentem exponerem, multa ex meis Mechanicae fundamentis essent praemittenda; quod, quia tempus non sinit, breviter, vt iam licet, conabor explicare. ».

43 Dans une lettre à Beeckman du 26 mars 1619, Descartes parle cette fois de « Mechanicis nostris » (AT X, 159).

44 AT X, 72 : « Cùm enim [demonstrationes] nova sint, & mea, quae dico, multa necessariò supponenda sunt, non nisi integro tractatu explicanda; satis igitur me demonstrasse existimo quod susceperam. »; AT X, 162 : « Si alicubi immorer, vt me facturum spero, statim tibi polliceor me Mechanicas vel Geometriam digerendam suscepturum […] ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Comme l'ont montré Stephen Gaukroger et John Schuster[45], un aspect marquant de la méthode cartésienne réside dans le fait que le philosophe part du traitement donné par Stevin pour retrouver les causes physiques qui rendent compte des résultats mathématiques obtenus. Ces causes physiques relèvent, pour Descartes, de processus corpusculaires. C'est le comportement de chaque « atome » d'eau qui doit permettre de rendre compte des propriétés observées du fluide en son ensemble, alors que Stevin ne prenait en considération que les caractéristiques macroscopiques du fluide. On peut bien évidemment penser que le traitement de ce problème constitue un exemple du projet physico-mathématique, dans la mesure où il associe résolution mathématique du problème et identification des causes physiques corpusculaires permettant de rendre compte du comportement mathématisable phénoménal de ces corps. Il semble que la dimension physique, à travers la mention des corpuscules, soit nettement présente dans le cas de l'hydrostatique, ce qui pourrait laisser croire à une influence des théories corpusculaires de Beeckman[46]. Ou du moins l'influence de Beeckman peut-elle apparaître dans la mesure où Beeckman ayant reçu une formation ramiste pourrait inciter son ami à inscrire son traitement du problème dans la lignée des *Mécaniques* alors attribuées à Aristote, plutôt que dans une lignée archimédienne. En effet, Ramus fait l'éloge des *Mécaniques*[47] qui proposent un traitement physicien des problèmes de statique, tandis que la statique d'Archimède réduit les corps à des points (par exemple dans le traitement de la loi du levier). Mais Descartes ne va pas précisément donner une réponse physicienne de type aristotélicien, mais plutôt inventer un autre type d'explication physique au phénomène identifié par Stevin. Comment, dans ce problème, Descartes affronte-t-il la question délicate du transfert de la quantification mathématique du niveau phénoménal au niveau causal corpusculaire? Nous allons voir que c'est à travers le recours à la figure et aux lignes géométriques que la solution cartésienne s'élabore. C'est ce qui nous permettra de mieux mesurer la différence dans l'usage de la figuration pour la résolution de problèmes physiques entre Stevin et Descartes.

---

45 Cf. Stephen Gaukroger, John Schuster, « The Hydrostatic Paradox and the Origins of Cartesian Dynamics », art. cit., p. 540–541, 547.

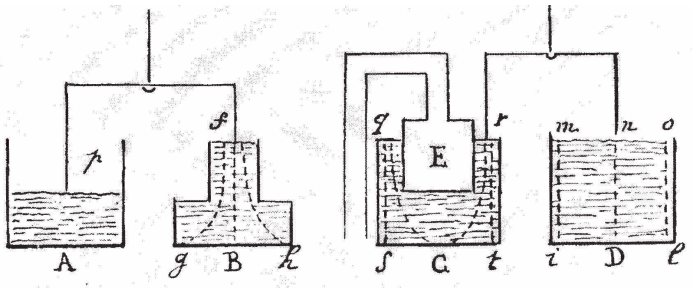
46 Beeckman fut en effet un des premiers, à cette époque, à développer une physique de type corpusculaire.

47 Pierre de La Ramée, *Scholarum mathematicarum libri XXXI*, Bâle, E. Episcopius et al., 1569, p. 21.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

L'énoncé des données du problème est le suivant :

> Ces points étant énoncés, soient quatre vases ayant un fond de même largeur, étant de même poids à vide et de même hauteur; on ne verse pas plus d'eau dans A que B ne peut en contenir; les autres sont remplis autant qu'ils peuvent l'être[48].



[Fig. 4 : *Physico-mathematica*, AT X, 69]

Le paradoxe hydrostatique porte sur la pression qui s'exerce sur le fond des récipients. Voici ce que Descartes veut démontrer, conformément à ce paradoxe :

> Deuxièmement, l'eau seule au fond du vase pèsera de manière égale à l'eau seule au fond du vase D, et par conséquent, plus que l'eau au fond du vase A; et de manière égale à l'eau au fond du vase C[49].

La pression qui s'exerce sur le fond du vase n'est donc pas la même que le poids total de l'eau. En effet, le volume, et donc la masse, d'eau n'est pas la même dans les vases B et D. Pourtant, la même pression s'exercera au fond des vases B et D, mais aussi C. On peut en effet remarquer que, dans ces trois vases, l'aire du fond du récipient et la hauteur de l'eau entre le fond et le point d'équilibre est la même. Or, c'est le produit de ces deux données qui est corrélé à la pression s'exerçant sur le fond du vase.

---

[48] OC 1, 101–102; AT X, 69 : « Quibus praemissis, sint quatuor vasa eiusdem latitudinis in fundo, eiusdem ponderis si vacua sint, & eiusdem altitudinis; non infundatur in *A* plus aquae quàm *B* potest continere; reliqua tria impleantur quantum possunt. ».

[49] OC 1, 102; AT X, 69 : « Secundo, aqua sola in fundo vasis *B* aeque gravitabit atque aqua sola in fundo vasis *D*, & per consequens, magis quàm aqua in fundo vasis *A*; aeque item atque aqua in fundo vasis *C*. ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Avant de poser les données quantitatives dont il lui faut rendre compte, Descartes demande d'accepter quelques postulats. Parmi ceux-ci se trouve le suivant : « […] si un atome d'eau en descendant est deux fois plus rapide que deux autres atomes, celui qui est seul aura autant de pesanteur que les deux autres[50] ». Descartes indique donc d'emblée que son explication physique du paradoxe hydrostatique se situera sur un plan corpusculaire. Il s'agit en effet pour lui de montrer que, dans le cas du vase B par exemple, au point f situé à la surface de l'eau, un atome d'eau tend à descendre à la fois vers g, B et h avec une force égale[51]. Pour cela, il imagine que les points g, B, h cèdent la place à f. Mais cela requiert que la trajectoire potentielle de f dans cette triple direction ne soit pas perturbée par le fluide environnant, ce qui équivaut au procédé de solidification employé par Stevin (mais appliqué par Descartes à des lignes et non à des parties du volume du récipient dessinées aléatoirement). Par conséquent, une pression équivalente s'exerce sur le fond des récipients B et D, ou sur chaque point du fond de ces récipients, dans la mesure où s'opère une sorte de démultiplication de la tendance au mouvement dans différentes directions à la fois pour chaque atome d'eau situé à la surface du vase B, surface pourtant plus petite que dans le cas du vase D. La pression, encore désignée comme pesanteur, devient l'effet de la vitesse virtuelle de particules de matière qui tendent au mouvement dans certaines directions. Elle dépend de cette vitesse virtuelle et de la quantité de matière considérée. On sait toute l'importance qu'aura cette notion de tendance au mouvement dans la physique ultérieure de Descartes, et en particulier dans son optique. Mais nous voudrions surtout nous concentrer sur le mode de démonstration graphique que Descartes met ici en œuvre.

Descartes ne va pas chercher à montrer que le volume d'eau en moins dans les récipients B et C par rapport au récipient D peut être considéré comme ne produisant pas d'effet en ce qui concerne la pression s'exerçant au fond du récipient, comme Stevin l'avait fait. Avec Stevin, la solidification était une première étape visant à rendre

---

[50] OC 1, 101; AT X, 68 : « si vnus aquae atomus descensurus sit duplo celerius quàm duo alij atomi, ille solus aeque gravitabit atque duo alij ». Cette condition est très semblable à ce qu'écrit Beeckman, à propos de deux sphères en mouvement : cf. *Journal*, *op. cit.*, t. III, p. 133–134.

[51] AT X, 70–71. On retrouve un exposé comparable reposant sur une tendance au mouvement de particules de matière dans l'exemple de la cuve de vin dans la *Dioptrique* : cf. AT VI, 86–88.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

indépendantes des autres certaines parties de l'eau dans le récipient, et donc à neutraliser de façon diagrammatique leur potentiel effet physique. La démarche de Descartes est différente : elle vise à montrer pourquoi l'eau qui reste, celle qui se trouve en moindre quantité que dans le récipient D, exerce un effet proportionnellement plus grand sur le fond du récipient, en comparaison avec la plus grande quantité d'eau contenue dans D.

Gaukroger et Schuster ont insisté sur la dimension formelle du raisonnement employé par Descartes dans la résolution du paradoxe hydrostatique, comme relevant d'une méthode analytique de résolution de problème qui serait reprise dans la méthodologie des *Regulae*[52]. Il nous semble qu'il y a ici une autre dimension de l'approche de Descartes qui aura encore plus d'impact sur sa méthodologie ultérieure, à savoir l'usage de la figuration géométrique pour représenter les données d'un problème.

L'argumentation de Descartes repose précisément sur la considération de lignes courbes (tracées sur la figure) :

> Par exemple, soient déterminés les points *gBh* dans le fond de l'un et *iDl* dans celui de l'autre; je dis que tous ces points sont pressés d'une égale force, évidemment parce qu'ils sont pressés par des lignes d'eau imaginables de même longueur, à savoir de la partie la plus haute du vase à la partie la plus basse. Car il ne faut pas estimer que la ligne *fg* ici soit plus longue que *fB* ou les autres : car elle ne presse pas le point *g* par les parties par lesquelles la courbe est plus longue, mais par celles seulement par lesquelles elle tend vers le bas, par lesquelles elle est égale à toutes les autres[53].

Si nous devions nous en tenir à une compréhension purement géométrique du schéma reproduit, il nous serait difficile de ne pas exprimer quelque étonnement à la lecture de la présentation de ces lignes, dont certaines sont droites et d'autres courbes, et que Descartes considère comme étant de longueur égale! Ce n'est évidemment pas le cas d'un point de vue géométrique. Certes, ces lignes sont

---

52 Cf. Stephen Gaukroger, John Schuster, « The Hydrostatic paradox », art. cit., p. 541.

53 OC 1, 102–103; AT X, 70 : « Verbi gratiâ, in fundo vnius determinentur puncta *g*, *B*, *h*, in alterius, *i*, *D*, *l*; dico omnia illa puncta aequali vi premi, quia scilicet premuntur lineis aquae imaginabilibus eiusdem longitudinis : nempe à supremâ parte vasis ad imam. Neque enim *fg* linea hîc longior censenda est, quàm *fB* vel aliae; non premit enim punctum *g* ijs partibus quibus curva est & longior, sed ijs tantùm quibus deorsum tendit, quibus aequalis est alijs omnibus. ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

bien « imaginables » car elles sont délimitées graphiquement dans l'étendue du diagramme. Mais nulle explication n'est donnée qui justifie leur tracé, et elles peuvent sembler quelque peu arbitraires. Si la symétrie peut s'expliquer du fait de la situation d'équilibre du récipient, Descartes ne justifie pas qu'un point de la surface exerce par exemple une pression sur un seul point du fond. Ces difficultés peuvent néanmoins être en partie levées si l'on s'efforce de considérer ces lignes imaginables dans la perspective de la méthode que préconiseront les *Regulae*. Contrairement à Schuster et Gaukroger[54], nous n'irons pas jusqu'à voir, dans cet exposé d'hydrostatique, une des premières mises en œuvre ou une préfiguration de la *mathesis universalis*. D'ailleurs, depuis la découverte en 2011 d'un nouveau manuscrit des *Regulae* par Richard Serjeantson, nous avons encore sans doute davantage de raisons de refuser de considérer les textes d'hydrostatique ou sur la chute des corps comme des applications de la *mathesis universalis*. La découverte de Serjeantson l'a en effet conduit à montrer que, contrairement à ce qu'avait affirmé Jean-Paul Weber[55], la notion de *mathesis universalis* n'appartient pas nécessairement à une des premières strates des *Regulae*, mais plutôt à une strate plus tardive, et par conséquent à une période où la pensée de Descartes était encore plus éloignée des problèmes physiques tels qu'il les avait traités vers 1618–1619[56]. Néanmoins, il y a, dans ce texte d'hydrostatique, quelques aspects du raisonnement qui ne sont pas sans rapport avec les procédures méthodiques des dernières règles, en particulier au sens où les *Regulae* feront appel à un usage spécifique de l'imagination comme capacité de représenter à l'esprit, dans l'étendue, deux dimensions d'un problème[57].

En ce qui concerne le paradoxe hydrostatique, Descartes explique en effet en quel sens ces lignes doivent être considérées comme étant de même longueur. Les lignes qui s'écartent de la verticale doivent être considérées comme constituées d'une composante verticale, équivalente à la ligne *fB*, et d'une composante par laquelle elles sont courbes et s'éloignent de cette verticale. Or, la pression

---

54 Stephen Gaukroger, John Schuster, « The Hydrostatic Paradox », art. cit., p. 567.

55 Cf. Jean-Paul Weber, *La Constitution du texte des* Regulae, Paris, SEDES, 1964.

56 Nous nous appuyons sur la présentation de ce manuscrit par Richard Serjeantson dans le cadre du Séminaire Descartes (https://mathesis.hypotheses.org/seminaire-descartes) à Paris le 14 janvier 2011. Une édition de ce manuscrit sera publiée par R. Serjeantson chez Oxford University Press. Voir également OC 1, 299–301.

57 Cf. Règle XIV, AT X, 438–441, 449.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

est représentée par la composante verticale commune à toutes les lignes. Une même pression s'exerce ainsi le long des différentes lignes. Il s'agit donc de lignes qui sont presque schématiques au sens où elles ne représentent pas une trajectoire réelle, mais la conjonction de deux données physiques : une direction potentielle de mouvement et une ligne d'application d'une force. Nous retrouverons précisément cette possibilité, pour une ligne, de symboliser deux dimensions d'un problème dans les *Regulae*[58].

Dans la Règle XIV, Descartes prescrit l'usage de figures pour résoudre des problèmes :

> Il faut transporter aussi cette <question> à l'étendue réelle des corps, et la poser tout entière devant l'imagination à l'aide de figures nues : car ainsi l'entendement la percevra beaucoup plus distinctement[59].

Comme la suite du texte permet de le comprendre, les figures « nues » sont des figures réduites aux dimensions de l'étendue géométrique, des figures qui ne sont pas des images dotées de toute la richesse du sensible. Les figures sont convoquées, dans la Règle XIV, au moment d'envisager selon quel moyen l'esprit peut établir des *rapports* entre les natures simples, soit en décomposant un ensemble de natures simples conjointes, soit en composant de nouvelles représentations à partir de natures simples connues. L'imagination apparaît en effet comme la faculté requise par excellence pour la comparaison et la mise en relation des notions[60]. L'imagination sert à établir des ressemblances, à opérer des rapprochements au-delà des différences[61]. Mais c'est seulement quand le rapport ne peut pas être saisi directement par l'intuition que l'imagination doit intervenir afin de « préparer cette opération[62] ».

Afin de rendre les données d'un problème commensurables pour pouvoir apercevoir leurs relations — ce qui permettra de résoudre le problème — Descartes considère seulement tout ce qui peut être objet de mesure et qu'il nomme *dimensio*[63]. Il peut s'agir aussi bien de la

---

58 Cf. Règle XVIII, AT X, 466.

59 *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, édition, traduction et annotation par Jean-Luc Marion, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 60; AT X, 438.

60 AT X, 439.

61 AT X, 438–439.

62 AT X, 440 : « hac operatione praeparandâ ».

63 Cf. Règle XIV, AT X, 447.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

longueur, largeur ou profondeur d'un corps, que de la vitesse d'un mouvement ou de la masse d'un corps. Les seules figures dont la Règle XIV recommande l'usage sont des figures planes[64], qu'il s'agisse de lignes ou de surfaces[65] :

> […] il ne faut à cet usage rien retenir hormis des surfaces rectilignes et rectangulaires, soit des lignes droites, que nous appelons aussi des figures[66] […].

Il s'agit de figures bidimensionnelles qui ne reproduisent jamais la figure réelle des corps, même en perspective. C'est un modèle de géométrie plane que Descartes a ici en tête, ce qui ne nous surprendra pas tout à fait quand on voit comment il s'efforce de raisonner sur les solides, dans son *De solidorum elementis*[67], à partir de leur décomposition en figures planes[68]. Dans les *Regulae*, Descartes exclut donc d'emblée qu'elles puissent reproduire mimétiquement la figure tridimensionnelle des corps. Ces figures projettent en revanche dans l'étendue les rapports entre les choses tels que la pensée est capable de les ordonner.

On comprend alors que l'usage des lignes géométriques dans le texte d'hydrostatique correspond déjà à un usage philosophique d'éléments graphiques. Dans un tel usage, une ligne n'est pas simplement la représentation d'une trajectoire, ni la symbolisation quantitative d'une donnée physique univoque. À la fin de son explication du paradoxe hydrostatique, Descartes lui-même ajoute :

---

64 AT X, 449, 452.

65 Descartes entend en effet la figure en un sens géométrique large, comme le faisaient également les scolastiques. Cf. Pseudo-Thomas, *Summa totius logicae Aristotelis*, 4, 5, cité par Étienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, 2e éd. Paris, Vrin, 1979, p. 116 : « Sic ergo se habet figura respectu quantitatis continuae habentis positionem, cujusmodi sunt linea, superficies et corpus et locus. ».

66 *Règles utiles et claires*, *op. cit.*, p. 70; AT X, 452.

67 Ce texte, d'après Pierre Costabel, daterait de l'hiver 1620–1621 et pourrait donc bien être contemporain de la rédaction de certaines parties des *Regulae* : cf. René Descartes, *Exercices pour les éléments des solides*, Paris, PUF, 1987, p. 107.

68 AT X, 267 : « Vt cognoscamus vtrum aliquod corpus solidum possit in sphera describi, primo sciendum est omnes ejus facies necessariò in circulo describi posse. ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> Or, nous avons mené les lignes *fg*, *fB*, *mi* etc., non que nous voulions ainsi que les eaux descendent selon une ligne mathématique, mais pour rendre plus aisée l'intelligence de la démonstration[69].

Les lignes géométriques sont explicitement envisagées comme visant à faciliter la résolution du problème, et non à décrire une trajectoire réelle ou même une réelle direction d'application d'une force. Une fonction méthodique leur est donc conférée. La façon dont Descartes utilise les lignes géométriques révèle que pour lui, à cette époque, les données physiques elles-mêmes, comme l'espace ou la pression, sont des compositions complexes de dimensions physiques qui requièrent d'être associées en tant que telles dans une représentation géométrique à travers laquelle le problème de philosophie naturelle sera résolu.

On mesure également par là à quel point la physique cartésienne des années 1618–1619 diffère de celle des années suivantes (que ce soit celle du *Monde* ou des *Principia philosophiae* par exemple). Certes, Descartes cherche déjà à déterminer le comportement de parties de matière qui permettent de rendre compte des phénomènes visibles. Mais il faut bien reconnaître qu'il ne pousse pas très loin l'explication sur le plan physique. Certains facteurs causaux devraient être expliqués de façon plus détaillée si on devait les évaluer d'un point de vue cartésien postérieur. Par conséquent, il persiste une ambiguïté au sujet des propriétés géométrico-physiques des atomes d'eau par exemple. Doivent-ils être considérés comme des points, comme les lettres utilisées pour désigner leur position dans le récipient le suggèrent? Ou s'agit-il de parties étendues de matière, comme le mot « atome » nous inciterait à le supposer? Il semble que chaque point est un point matériel, étendu, et non un point purement géométrique. Le dessin est tout à fait révélateur de cette ambiguïté puisqu'un « point » est désigné par une lettre mais, en même temps, de chaque point sont tirées plusieurs lignes séparées les unes des autres, comme dans les récipients B et C, ce qui suggère que chaque point est en fait étendu. Il convient également de remarquer que dans le texte d'hydrostatique la figure des atomes d'eau n'est jamais spécifiée (contrairement à ce que fera Descartes par exemple dans les *Météores*). La résolution du problème est donc élaborée dans le cadre d'une étendue géométrique

[69] OC 1, 104; AT X, 72 : « Duximus autem lineas fg, fB, mi, etc., non quod velimus ita lineam mathematicam aquae descendere, sed ad faciliorem demonstrationis intelligentiam. ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

très abstraite, représentée par un diagramme qui est lui-même plan, et ne cherche pas à reproduire la profondeur par une représentation en perspective. Dans les *Regulae*, Descartes recommandera précisément l'usage de figures planes bi-dimensionnelles pour résoudre des problèmes. C'est seulement plus tard que Descartes élaborera une physique corpusculaire qui impliquera de prendre en compte la tri-dimensionnalité des composants élémentaires des corps et leur interaction à travers leur mouvement dans l'étendue.

Comme nous espérons l'avoir montré, le passage, dans les *Regulae*, d'une notion de la figure géométrique comme objet d'étude considéré en soi, et dont il s'agirait de découvrir les propriétés intrinsèques, à un outil visant à réduire les difficultés et à résoudre les problèmes, devient plus compréhensible à partir du traitement graphique du paradoxe hydrostatique élaboré dans les années de jeunesse du philosophe. Cela permet à Descartes de concevoir les figures comme un moyen de représenter, non pas tant la configuration spatiale d'un objet matériel, que les divers paramètres qui ne sont instanciés dans l'étendue géométrique ni directement, ni de façon univoque. La physique ultérieure de Descartes s'appuiera au contraire sur une ontologie clarifiée de ses objets, mais alors peut-elle perdra-t-elle en efficacité méthodique ce qu'elle aura gagné en clarté métaphysique.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Olivier Ribordy

Ein neues Weltbild durch die Forschungen der Jesuiten in Ingolstadt? Descartes und die mathematisch-astronomischen Beiträge des Johann Baptist Cysat um 1619

Abstract
The article examines whether the mathematical-astronomical research of the Jesuits of Ingolstadt, in particular of Johann Baptist Cysat, could have found resonance with Descartes. Although it cannot be determined with certainty whether Descartes had direct knowledge of Cysat's writings, there are striking thematic similarities between Cysat's work *Mathemata Astronomica* (1619) and Descartes' writings, especially the *Principles of Philosophy*, *The World* and some of his letters. A certain echo of Cysat's observations in Descartes can be presumed most notably regarding the assumption of the rectilinear movement of comets through the sky, the appearance of comets as supralunar phenomena or the mention of Saturn's moons. The fact that in the winter of 1619, at the time of Cysat's discovery of Saturn's moons, Descartes was on the bank of the Danube, very close to the Jesuit College of Ingolstadt, indicates that he could well have heard of the scientific investigations of the Jesuits.

Der Jesuit Johann Baptist Cysat (1585–1657) veröffentlicht 1619 in Ingolstadt die Schrift *Mathemata Astronomica*. Sie bezieht sich auf ein konkretes Ereignis, das im Untertitel genau erklärt wird: *Über den Ort, die Bewegung, die Größe und die Ursachen des Kometen, der gegen Ende des Jahres 1618 am Himmel leuchtete*.[1] Auch wenn diese Schrift mittlerweile etwas in Vergessenheit geraten ist und

[1] *Mathemata astronomica de loco, motu, magnitudine et causis cometae qui sub finem anni 1618 et initium 1619 in coelo fulsit, ex assiduis legitimisque variorum Phaenomenorum observationibus derivata*, Ingolstadt 1619.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

nur ein vermeintliches Randphänomen am Himmel, nämlich das der Kometen, behandelt, verdient sie aus mehreren Gründen, näher untersucht zu werden. Johann Baptist Cysat ist der Schüler von Christoph Scheiner (†1650) – der Kontrahent von Galileo Galilei (1564–1642) im Wettstreit um die Entdeckung der Sonnenflecken – und er gehört somit, neben Christophorus Clavius (1537/8–1612) und Athanasius Kircher[2], zu den wichtigsten Jesuiten, die sich am Anfang des 17. Jahrhunderts mit Astronomie befasst haben. Gerade eben zu jener Zeit, um 1619, vor 400 Jahren, hat sich René Descartes bekanntlich in die unmittelbare Nähe des Kollegiums von Ingolstadt zurückgezogen.[3] Könnten daher die mathematisch-astronomischen Forschungen der Jesuiten von Ingolstadt, und insbesondere von Cysat, eine gewisse Resonanz bei Descartes gefunden haben? Bevor auf diese Frage näher eingegangen wird, seien vier Vorbemerkungen erlaubt, die Descartes' besonderes Interesse an den damals aktuellen astronomischen Erkenntnissen bezeugen.

(i) Parallel zu seinen metaphysischen *Meditationen* hat Descartes physikalische Überlegungen entwickelt, wie es beispielsweise die erst 1644 veröffentlichten *Prinzipien der Philosophie* dokumentieren – mit einem ersten Teil über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis und drei weiteren Teilen über die Prinzipien der materiellen Dinge, die sichtbare Welt und die Erde.[4] (ii) Descartes hat zudem explizit auf die Wichtigkeit seiner Untersuchungen über die Kometen hingewiesen. Aus einem Brief an den Gelehrten Marin Mersenne (1588–1648) vom Mai 1632 geht hervor, dass nichts besser helfen könnte, um die natürliche Ordnung zu finden, die zwischen den Sternen herrscht, als die Beobachtung von Kometen. Laut Descartes ist die Kenntnis der natürlichen Ordnung sogar »der Schlüssel und das Fundament (*fondement*) zur höchsten und vollkommensten Wissenschaft, die Men-

---

2 Siehe Harald Siebert: *Die große kosmologische Kontroverse: Rekonstruktionsversuche anhand des Itinerarium exstaticum von Athanasius Kircher SJ (1602–1680)*, Stuttgart 2006, S. 316–325. Auch der Jesuit Christoph Grienberger (1561–1636) war ein wichtiger Astronom. Er könnte vermutlich als erster Jesuit die Jupitermonde beobachtet haben, laut Markus Friedrich: *Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn*, München/Berlin 2016, S. 343–346.

3 Cf. *infra*, Anm. 73.

4 Für eine Übersicht über die Einteilung der *Principia* und eine Rekonstruktion des möglichen ursprünglichen sechsteiligen Projekts siehe die Einleitung von Christian Wohlers, in: René Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, Lateinisch-Deutsch, übers. und hrsg. von dems. (PhB 566), Hamburg 2005, S. XVIII–XXI.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

schen bezüglich der materiellen Dinge haben können, da sie das Mittel ist, alle verschiedenen Formen und Wesen der irdischen Körper *a priori* zu erkennen, wohingegen wir uns ohne sie [diese Wissenschaft] damit begnügen müssen, sie *a posteriori* und durch ihre Wirkungen zu erahnen«[5]. (iii) In demselben Brief vom Mai 1632 erwähnt Descartes die astronomische Beobachtung von sogenannten Parhelien – d. h. dem Phänomen eines Halos bzw. eines Lichtkreises mit Nebensonnen –, die der Jesuit Scheiner bereits am 20. März 1629 in Rom gemacht hatte. Die Kenntnis dieses Phänomens besitzt Descartes durch eine Abschrift, die er von Mersenne erhalten hat, und zudem durch eine detaillierte Kopie der Beobachtungen von Scheiner,[6] an die er mit der Hilfe seines Freundes Henri Reneri gelangt ist. Scheiner lehrte ab 1610 Mathematik bzw. Astronomie zunächst in Ingolstadt, wo Cysat zu seinen Schülern zählte, bevor er ab ca. 1617 am Hof von Maximilian III. tätig war. Anschließend ging er 1624 nach Rom und betrieb dort weiterhin Astronomie. (iv) Mehr noch, Descartes meint, Ähnlichkeiten zwischen den beiden Phänomenen, einerseits den inneren Kreisen des Halo-Phänomens aus Scheiners Bericht, andererseits den Kreissegmenten des Regenbogens, feststellen zu können. Einige Jahre später, genauer 1637, wird der Regenbogen im *Essay* über die Meteore nicht weniger als die Rolle des Paradebeispiels spielen, an dem die kartesische Methode veranschaulicht wird.[7]

---

[5] *Descartes an Mersenne*, Amsterdam, 10. Mai 1632 (AT I, 250,25 – 251,2). Für den Textverweis cf. Édouard Mehl: *Descartes et la visibilité du monde. Les Principes de la philosophie*, Paris 2009, S. 159. Vor kurzem ist die gesamte Korrespondenz mit Mersenne auf Deutsch übersetzt worden: René Descartes: *Der Briefwechsel mit Marin Mersenne*, übersetzt, mit einer Einleitung, Anmerkungen und Registern versehen von Christian Wohlers (PhB 715), Hamburg 2020, hier S. 94.

[6] *Descartes an Mersenne*, Amsterdam, 10. Mai 1632 (AT I, 250, 7–11): »Si l'observation du phénomène de Rome que vous me mandez avoir, et qui est écrite de la main de Scheiner, est plus ample que ce que vous m'en avez autrefois envoyé, vous m'obligerez si vous prenez la peine de m'en envoyer une copie«. Cf. *Meteoren* (AT VI, 361–362), wo nicht von Scheiner, sondern nur von einem anonymen »observator Romanus« die Rede ist. Siehe auch *infra*, Anm. 74.

[7] Cf. Descartes: *Meteora*, cap. VIII (*De iride*), cap. IX (*De nubium colore & de halonibus, seu coronis, quae circa sidera interdum apparent*), cap. X (*De Parheliis*), (AT VI, 700–720 bzw. 325–366), hier AT VI, 325, 3–9. Siehe auch *Descartes an Vatier*, 22. Februar 1638 (AT I, insb. 559–560). Zum Tribut von Descartes an Kepler hinsichtlich der Theorie des Regenbogens sowie zur thematischen Nähe zu Wilhelm Schickards Analysen siehe Édouard Mehl, *Kepler l'éclaireur* (in diesem Band).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> Der Regenbogen ist ein so bemerkenswertes Wunder der Natur und nach seiner Ursache wurde zu allen Zeiten von den besten Köpfen so wißbegierig geforscht (und doch ist sie so wenig bekannt), daß ich keine geeignetere Materie zu wählen wüßte, um aufzuzeigen, wie man durch die Methode, derer ich mich bediene, zu Kenntnissen gelangen kann, die jene, von denen wir die Schriften haben, durchaus nicht besitzen.[8]

Wie Descartes aber bereits in einem Brief an Mersenne von 1629 erklärt, beabsichtigt er in der Tat, einen Traktat zu verfassen, »nicht nur um ein einziges Phänomen, sondern alle Erscheinungen der gesamten Natur zu erklären, d. h. die gesamte Physik«[9]. Descartes hat hierfür einen Vorläufer. Unter den »besten Köpfen« hatte sich bereits Roger Bacon († nach 1292) im *Opus Maius* vorgenommen, anhand der Erfahrungswissenschaft (*scientia experimentalis*) die Argumente der anderen Wissenschaften zu prüfen, und nahm dafür als Beispiel den Regenbogen. Der Franziskaner hatte darauf aufmerksam gemacht, dass der Regenbogen eine Erscheinung sei, die auch vom Auge des Betrachters abhängig ist, und verwies auf ähnliche Erscheinungen wie den Kranz um die Sonne (Halo), der ebenfalls den Betrachterstandpunkt in die Erklärung miteinbezieht.[10] Der mittelalterliche Denker verband also die beiden Phänomene Regenbogen und Halo, wie Descartes es später tun wird – dazu suchen beide nach der

---

[8] René Descartes: *Les Météores/Die Meteore*, hrsg., übersetzt, eingeleitet und kommentiert durch Claus Zittel, Frankfurt/M. 2006 (Forschungen zur Frühen Neuzeit, Bd. 10/2006), hier S. 217 (AT VI, 325, 3–9) sowie Anm. S. 333–334.

[9] *Descartes an Mersenne*, Amsterdam, 13. November 1629 (AT I, 70, 10–11). Für diese Überlegungen zum Phänomen der Parhelien siehe die Einleitung von Christian Wohlers, in: René Descartes, *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übers. und hrsg. von dems. (PhB 598), Hamburg 2009, S. XII: »Genau das aber: Im Ausgang von einem optischen Phänomen die gesamte Physik zu erklären, ist das Leitmotiv des 1633 liegengelassenen naturphilosophischen Fragments *Le Monde ou Traité de la Lumière*«.

[10] Roger Bacon: *Opus Maius*, Teil VI, übersetzt von N. Egel, K. Molnar (PhB 697), Hamburg 2017, insb. Kap. 2–12, S. 163–202, hier S. 201–202: »Wenn mehrere Betrachter einen Kranz sehen [...], ist [es] daher klar, dass zum Auge eines jeden Betrachters eine Pyramide gelangt, deren Strahlen von einem bestimmten Punkt der Sonne ausgehen, sodass die Strahlen von einem Punkt zu einem Auge kommen, von einem zweiten Punkt zu einem zweiten Auge, und von einem dritten Punkt zu einem dritten Auge, usw. Doch alle diese Dinge lehrt die Erfahrung, wie es am Beispiel des Regenbogens ersichtlich ist. Deshalb beweisen keine Argumente [diese Dinge], sondern es werden weitreichende Erfahrungen benötigt, die wir durch Instrumente und andere notwendige Dinge erhalten können«. Siehe auch die Einführung von N. Egel, insb. S. XLVIII–LXI.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

richtigen Methode in der Philosophie und streben eine Reform der Studien an. Dabei scheint sich jedoch ein methodologischer Unterschied zu zeigen: Während Bacon die Erfahrung als letzte Instanz der Wahrheit annimmt, da man anhand von ihr die Argumente der anderen Wissenschaften prüfen kann, hält Descartes sozusagen die Argumente, nämlich die klaren und deutlichen Ideen, für die letzte Instanz der Wahrheit.

Wenn Descartes' Auseinandersetzungen mit den astronomischen Forschungsergebnissen (wie z. B. den Halo-Beobachtungen) des Jesuiten Scheiner explizit durch Briefe und sogar durch Schriften[11] belegt werden können, wie steht es dann mit Scheiners Assistenten Cysat? Zugegebenermaßen wurde in der Forschung bislang mehr der intellektuelle Austausch von Descartes mit den französischen Jesuiten untersucht, insbesondere jenen in La Flèche,[12] wo er seine Ausbildung genossen hatte, als derjenige mit den Jesuiten in Deutschland.[13] In seinen Untersuchungen hat Édouard Mehl gezeigt, wie wichtig und fruchtbar eine solche Forschungsperspektive ist.[14]

Um nun der Frage nach Cysats Einfluss auf die Wissenschaft im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts nachzugehen, sollen (I) der Jesuit Cysat und sein Werk *Mathemata Astronomica* kurz dargestellt werden, da zu vermuten ist, dass einige seiner bahnbrechenden Entdeckungen Descartes nicht völlig unbekannt geblieben sein dürften. (II) Daraufhin werden einige Thesen Cysats hervorgehoben, wie etwa dessen Lehre von der geradlinigen – und nicht kreisförmigen – Bewegung der Kometen. Auf der Grundlage der Teile (I) und (II),

---

[11] Descartes, *PP*, III, § 35 (AT VIII-1, 94–95): »Außerdem drehen sich die Sonnenflecken (zumindest wenn die Beobachtungen von Christoph Scheiner SJ zutreffend sind, dessen Sorgfalt im Zusammenhang mit den Phänomenen dieser Flecken das Thema erschöpft zu haben scheint), auf 7 Grad oder mehr Grad gegen die Ekliptik geneigten Ebenen um die Sonne, so daß sich ihre Bewegung in dieser Hinsicht nicht von den Bewegungen der Planeten unterscheidet«.

[12] La Flèche wird von Descartes als »eine der berühmtesten Schulen Europas« beschrieben (*DM*, I; AT VI, 5, 1).

[13] Zur Auseinandersetzung Descartes' mit Lehren unterschiedlicher Jesuiten allgemein siehe u. a. Roger Ariew: *Descartes and the last Scholastics*, Ithaca/London 1999; Alfredo Gatto: »Descartes and the Jesuits«, in: C. Casalini (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden 2019, S. 405–425.

[14] Cf. Édouard Mehl: *Descartes en Allemagne, 1619–1620: le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Straßburg ^{2}2019. An dieser Stelle möchte ich mich bei Édouard Mehl für zahlreiche Informationen und nicht zuletzt für den spannenden Hinweis auf Cysat herzlich bedanken.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

die allerdings an anderer Stelle gedruckt werden,[15] soll im Rahmen des vorliegenden Beitrags, in einem dritten Schritt, versucht werden, gewisse thematische Resonanzen zu Cysats Gedanken in Descartes' Schriften herauszuarbeiten, insbesondere in den *Prinzipien der Philosophie*, im Traktat *Die Welt* sowie in einigen Briefen.

Descartes und die Kometen: Kosmologische und philosophische Überlegungen

Bislang verfügt man über keine Quelle, die bestätigen könnte, dass sich Descartes und Cysat begegnet sind. Es lohnt sich aber der Schrift Cysats kartesische Thesen gegenüberzustellen. Daher sollen im Folgenden nacheinander einige Thesen von Descartes zu den Kometen[16] aus dem dritten Teil der *Prinzipien der Philosophie*, aus dem Traktat *Die Welt* und schließlich aus einigen Briefen aufgeführt werden.

---

[15] Teile I und II dieser Studie erscheinen separat unter dem Titel: »Neue Phänomene am Himmel. Astronomische Beobachtungen des Johann Baptist Cysat zu den Kometen um 1618–1619«, in: É. Mehl, I. Pantin (ed.), *De mundi recentioribus phænomenis. Cosmologie et science dans l'Europe des Temps modernes XVe–XVIIe siècles. Essais en l'honneur de Miguel Ángel Granada*, Turnhout, Brepols (De diversis artibus). Dort werden einige Gedanken und Beobachtungen untersucht, die Cysat in *Mathemata astronomica* entwickelt. Um die wichtige Rolle Cysats unter den Astronomen hervorzuheben, sei hier lediglich darauf hingewiesen, dass er als Entdecker von zwei Saturnmonden gilt.

[16] Cf. Michele Camerota: »Sidera ex unis vorticibus in alios migrantia. Note sulla teoria cometaria cartesiana«, in: M.T. Marcialis / F.M. Crasta (ed.), *Descartes e l'Eredità Cartesiana nell'Europa Sei-Settecentesca*, Lecce 2002, S. 91–105. Auch wenn die Kometen zu den schwebenden Körpern (»*meteoros*«) gehören, werden sie jedoch nicht in den *Meteoren* von Descartes behandelt, wo eher weitere – natürlich verursachte, aber nicht anhand von Gesetzen vorhersehbare – verwandte Phänomene, z. B. die Parhelien, analysiert werden. Für ein kurzes Referat über das Anliegen der *Meteore* siehe *Descartes an Mersenne*, März 1636 (AT I, 340, 3–10): »In den *Meteoren* verbreite ich mich hauptsächlich über die Natur des Salzes, die Ursache der Winde und des Donners, die Figuren des Schnees und die Farben des Regenbogens, wobei ich auch versuche ganz allgemein aufzuzeigen, welches die Natur jeder Farbe ist, über die Höfe oder Halones, und die Sonnen oder Parhelia, ähnlich denen, die vor sechs oder sieben Jahren in Rom erschienen« (hier in der Übers. von Claus Zittel, 2006, S. 16). In einem anderen Kontext sind Donner und Wind übrigens auch Bestandteile von Descartes' Träumen im November 1619, die Baillet in den *Olympica* (AT X, 180–187, hier 186) 1691 referieren wird: »Der Donner, dessen Schlag er hörte, war das Zeichen des Geistes der Wahrheit, der auf ihn herabkam, um von ihm Besitz zu ergreifen«.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Eine Analyse der Kometen als Teil der *Prinzipien der Philosophie* (*PP* III)

In den *Prinzipien der Philosophie* scheint es, als ob Descartes der Erde jegliche Bewegung absprechen würde. Einerseits hebt der Philosoph hervor, dass er dies sogar »aufrichtiger als Tycho [Brahe] und gewissenhafter als Kopernikus«[17] (AT VIII-1, 86) durchführen wolle, andererseits räumt er ein, dass er seine Erläuterung nur als Hypothese gelten lassen möchte. Um nicht in dieselben Schwierigkeiten wie der 1633 verurteilte Galilei zu geraten, der ein reales Deutungsmodell der Welt vorgeschlagen hatte, sollte Descartes' Erklärung eben »nicht für die Wahrheit des Sachverhaltes selbst«[18] gehalten werden, sondern als bloße Annahme verstanden werden. Nichtsdestotrotz soll die im Rahmen eines Gedankenexperiments neu vorgestellte Welt (»*mundus est fabula*«) Descartes ermöglichen, einige Entdeckungen zu verzeichnen:

(i) Die Fixsterne sind wesentlich weiter von Saturn entfernt, als bisher angenommen wurde. Der französische Gelehrte unterstreicht zum einen, dass er sich »die Freiheit nimmt«, diese Distanz für »beliebig weiter entfernt zu halten«, zum anderen, dass ein größtmöglicher Raum (*maximum spatium*) zwischen den Fixsternen und Saturns Bahn nötig sei, um die Erscheinungen der Kometen,[19] aber auch ihre Bewegungen gut erklären zu können. Die alten Astronomen, welche »die Kometen zu den Erscheinungen unterhalb der Mondbahn« zählten und dazu eine kreisförmige Bewegung der Kometen annahmen, wie etwa Aristoteles, hätten

[17] *PP* III, § 19 (AT VIII-1, 86): »Quapropter ego, in hoc tantum ab utroque dissentiens, quod omnem motum verius quam Tycho, et curiosius quam Copernicus, sim Terrae detracturus […]«.

[18] Und die Fortsetzung des Abschnittes lautet, *PP* III (AT VIII-1, 86): »[…] illam hic proponam hypothesin, quae omnium simplicissima, & tam ad phaenomena intelligenda, quam ad eorum causas naturales investigandas accommodatissima esse videtur: ipsamque tantum pro hypothesi, non pro rei veritate haberi velim«.

[19] Siehe auch *Die Welt*, § 9 (AT XI, 56, 20–23): »[…] so wie die neuen Astronomen den gesamten Kugelraum des Saturn im Vergleich mit dem Firmament gewissermaßen nur als Punkt betrachten«. Eine Stelle, die an Copernicus' (*De revolutionibus* I, 10) Annahme einer »riesigen Entfernung« zwischen Saturn und dem Firmament erinnert, wie Wohlers bemerkt (*Die Welt*, PhB 682, Hamburg 2015, S. 374).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

sich geirrt.[20] Die Abwendung von Aristoteles illustriert der Kupferstich von Cornelis A. Hellemans, in dem Descartes sowohl als Mathematiker wie auch als Philosoph bezeichnet wird und mit dem Fuß auf die Werke des Aristoteles tritt.[21]

Eine kopernikanische Wende zeichnet sich ab: Während Aristoteles und die Scholastik die kreisförmige Bewegung der Kometen in den Vordergrund stellten, erweist sich für die kartesische

20 Cf. *PP* III, § 104 (AT VIII-I, 152). Cf. Michael Weichenhan: *›Ergo perit coelum…‹: die Supernova des Jahres 1572 und die Überwindung der aristotelischen Kosmologie*, Wiesbaden 2004, S. 34–53.

21 Der Stich ist, laut einigen Datierungen, vermutlich im 17. Jh. und sogar um 1687–1691 realisiert worden – etwa zu der Zeit, als Baillet *La Vie de Monsieur Descartes* (1691) veröffentlicht – und wird begleitet von folgender Beschreibung: »RENATUS DESCARTES NOBIL. GALL. PERRONI DOM. SUMMUS MATHEM. ET PHILOS. Talis erat vultu NATURÆ FILIUS: unus Assignansque suis quavis miracula causis, Qui Menti in Matris viscera pandit iter. Miraclum reliquum solus in orbe fuit«. Zu Descartes' Portraits und zur Formulierung »Talis erat vultu Naturae Filius«, die in einem Gedicht zu finden ist, welches Claubergs *Defensio Cartesiana* erwähnt (Amsterdam, Elzevier, 1652, S. 83–84), siehe Angela Schiffhauer: »Descartes im Portrait«, in: O. Ribordy, I. Wienand (ed.), *Descartes en dialogue*, Basel 2019, S. 263–329, hier S. 276; Steven Nadler: *The Philosopher, the Priest, and the Painter*, Oxford 2013.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

»Revolution« die geradlinige oder gerichtete Bewegung als entscheidend.[22] Nicht zuletzt erinnert die Betonung der geradlinigen Bewegung bzw. der Bewegung in einer gekrümmten Linie an Cysats achte Proposition in *Mathemata Astronomica* zu den Kometen sowie an die Vorarbeiten von Kepler. Weitere Parallelen können gefunden werden:

(ii) Descartes betont, wiederum ähnlich wie Cysat, dass die Kometen das Licht der Sonne reflektieren. Bei Descartes lässt sich das Phänomen der Kometen anhand seiner Lehre der drei Elemente erklären. Denn in der sichtbaren Welt gibt es, wie er im dritten Teil der *Prinzipien der Philosophie* erläutert, nur drei Elemente: (a) »[D]as erste ist die Gattung derjenigen Materie, die eine so große Kraft des Antriebs besitzt, dass sie sich in Stückchen von unbegrenzter Kleinheit zerteilt, wenn sie auf andere Körper auftritt«. Die Sonne und die Fixsterne bestehen aus der ersten Materie und strahlen das Licht aus. (b) Das zweite Element entspricht der Gattung der Materie, »die in kugelrunde Partikel geteilt ist«. Es sind die Himmelsregionen gemeint, welche das Licht übermitteln. (c) Schließlich gehören die Kometen sowie die Erde zum dritten Element, das »aus sehr groben Stücken besteht und Gestalten hat, die wenig zur Bewegung geeignet sind«. Erde und Kometen reflektieren das Licht.[23] Die Kometen leuchten daher nicht so intensiv wie Fixsterne, welche ein *eigenes* Licht ausstrahlen. Deswegen können die Fixsterne im Himmel beobachtet werden, auch wenn sie weit von uns liegen, während die Licht reflektierenden Kometen uns erst erscheinen, wenn sie »unseren Himmel durchqueren« bzw. »näher an unseren Himmel herankommen«[24].

Zu der genannten kartesischen Dreiteilung der gesamten sichtbaren Welt anhand von drei unterschiedlichen Gattungen der Materie sei noch folgende Bemerkung hinzugefügt: Zwar betrachtet Descartes – im Einklang mit Cysat – nicht mehr die kreisförmige Bewegung des Aristoteles als *ultima ratio* in der Kosmologie, um die Bahnen der

---

[22] Zur Bewegung der Kometen in einer »verschiedenartig gekrümmten« Linie siehe *PP* II, §§ 24–33, insb. § 25 zur *translatio*, sowie *PP* III, §§ 124–127. Dazu auch É. Mehl : *Descartes et la visibilité du monde*, 2009, S. 29.

[23] Für die Zitate: *PP* III, § 52; cf. auch die Beschreibung in *DM*, V (AT VI, 41–43). Siehe Mehl: *ibid*., 2009, S. 18.

[24] Diese Formulierungen befinden sich in *PP* III, § 130 und § 132.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Kometen zu erklären, jedoch teilt er nach wie vor eine grundlegende Prämisse mit dem Stagiriten, nämlich den *horror vacui*. Descartes' Weltbild kennt prinzipiell kein Vakuum.[25]

Einige zentrale kosmologische Thesen zu den Kometen, die Descartes und Cysat[26] teilen, wurden bereits von Gelehrten wie Petrus Apianus (1495–1552) für richtig erklärt, etwa die Tatsache, dass der Kometenkranz in die von der Sonne abgewandte Richtung zeigt.[27] Jedoch wollen Cysat wie auch Descartes astronomische Thesen und allgemein die Art und Weise, wie Kometen wahrgenommen werden, mit Hilfe von geometrischen Darstellungen beweisen und veranschaulichen. Darüber hinaus strebt insbesondere der Jesuit Cysat danach, seine eigenen Ergebnisse einerseits durch die Beobachtungen von zeitgenössischen Forschern (u. a. Tycho Brahe und Michael Mästlin) zu untermauern, andererseits durch die Autorität der Kirche bestätigen zu lassen.[28] Cysat steht in regem (epistolarem) Austausch mit den Gelehrten seiner Zeit und ist stets bemüht, einschlägige Bücher und Untersuchungen zu konsultieren. Er bittet z. B. seinen Mitbruder Matthäus Rader darum, ihm eine Kopie der Handschrift

---

[25] Neben der eindeutigen These der Verneinung des Vakuums (»vacuum in natura non detur«, AT VIII-1, 228; »il n'y a point du tout de vide en ce nouveau Monde«, AT XI, 49, 13–14) siehe zudem die interessante Beschreibung der Bezeichnung des Vakuums in *PP* IV (AT VIII-1, 212): »Wenn alle nicht von der Materie der Erde eingenommenen Räume um sie herum leer wären, d. h. wenn sie nichts enthielten außer einem Körper, der die Bewegung anderer Körper auf keine Weise weder hemmte noch beförderte (nur so kann man nämlich die Bezeichnung des Vakuums [*vacui nomen*] verstehen) [...]« (Übers. Wohlers, 2005, S. 407). Cf. auch *Die Welt*, § 11 (AT XI, 10–14).

[26] Cysat, *Mathemata Astronomica*, Ingolstadt 1619, §IV, f. 67: »Propositio II. Coma cometae in adversam soli partem in directum sempe protendebatur« und §VI, f. 72: »Ex his tamen sufficienter demonstratur Caudam Cometae semper in directum a Sole aversam ac protensam fuisse [...]. Atque, idem hoc Phaenomenon, Coma videlicet Cometae adversam a Sole partem recta protendi in 5. Cometis observavit diligenter Pet. Apianus ut videre est in eius Astronomico Caesareo, part 2 & [...]. Quas omnes observationes veras iudicamus, rationes autem huius Phaenomeni assignabimus cap. 7«.

[27] Siehe Decartes, *PP* III, § 133 (AT VIII-1, 185–186): »Dieser Kranz zeigt ständig ungefähr in die von der Sonne abgewandte Richtung, so daß, wenn die Erde auf der geraden Linie zwischen dem Kometen und der Sonne stünde, der Kometenschweif in alle Richtungen verbreitet um den Kometen herum erschiene«. Siehe auch *Die Welt*, § 15, *infra*, Anm. 47f.

[28] Auch bei Descartes findet die »Autorität der Kirche« mehrmals explizite Erwähnung. Nicht zuletzt wird sie neben den »Urteilen der Weiseren« sowie neben der Vernunft seiner Leser in der Schlussformel von *PP* IV, § 207 (AT VIII-1, 329) aufgeführt.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

des *Almagestus* von Ptolemäus zu schicken.[29] Selbst historische Darstellungen zieht der Jesuit für seine Darlegungen heran.[30]

Descartes wiederum berücksichtigt in seinen *Prinzipien* Sonderfälle, etwa den Kometen von 1475, einen »*mirabilis Cometa*«, den Regiomontanus beobachtet haben soll. Nach dessen Angaben soll dieser Komet in den ersten Beobachtungen seinen Kranz vor sich hergetragen haben, bei den letzten Beobachtungen jedoch hinter sich (*PP* III, § 129 und § 133). Auch Descartes geht es darum, die Erscheinung des Kranzes zu erklären und dabei die Brechung zu deuten,[31] d. h. in dem Fall spezifisch die Art und Weise, wie die vom Kometen reflektierten Strahlen – ab einer gewissen *Grenze* – nicht nur geradlinig laufen, sondern gebrochen werden. Somit üben diese reflektierten Strahlen einen Einfluss auf die Wahrnehmung des Kometenbildes vom Standpunkt des Beobachters auf der Erde aus.

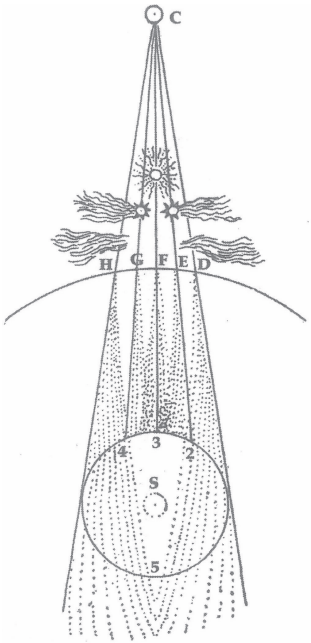
---

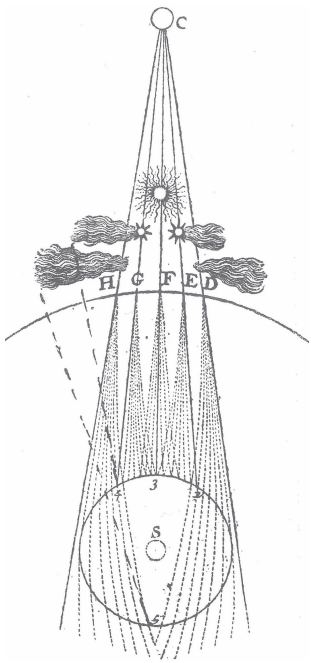
[29] *Cysat an Rader*, 21.3.1622, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 1611, f. 138r. Cf. Julius Oswald SJ: »Johann Baptist Cysat«, in: *Sammelblatt des Historischen Vereins Ingolstadt*, Bd. 110 (2001), S. 149–162, hier 157.

[30] Cysat, *Mathemata Astronomica*, Ingolstadt 1619, §VII, f. 76: »fuisse enim usum Tubi Optici antiquis etiam Astronomis familiarem testatur liber vetustissimus in Bibliotheca celeberrimi Monasterii Scheurensis scriptus ante 400 annos, quo in libro inter caetera schemata etiam Astronomus per Tubum Opticum in coelum intentum sidera contemplans visitur«. Es handelt sich um einen Verweis auf die im Kloster Scheyern (Diözese Freising) aufbewahrte Chronik, welche der Mönch Konrad am Ende des 11. Jahrhunderts angefangen hatte und in der Ptolemäus als Astronom mit einem eher rudimentären Fernrohr dargestellt wurde, das vermutlich dazu diente, »die Seitenstrahlen bei der Beobachtung abzublenden«. Diese Erläuterung findet sich bei Hermann Servus: *Die Geschichte des Fernrohrs bis auf die neueste Zeit*, Berlin-Heidelberg 1886, S. 12.

[31] Für eine detaillierte Erklärung der Brechung siehe *infra*, Anm. 46.

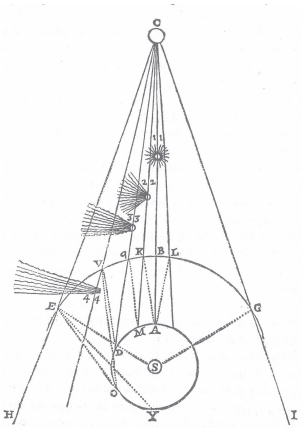
https://doi.org/10.5771/9783495999769

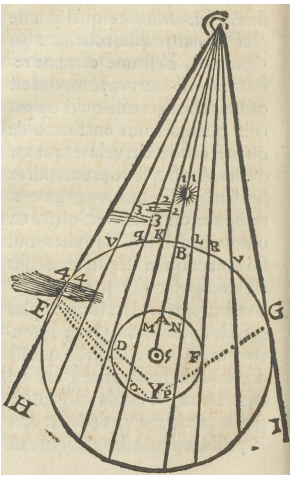




Auf der Abbildung stellt diese gewisse *Grenze* (DEFGH) das Limit zwischen dem Kometen (C) und der Sonne (S) dar, ab dem die Kügelchen beginnen, »allmählich immer kleiner zu werden« (*PP* III, § 134). Descartes erläutert diese spezifische Art der Brechung folgendermaßen: Wenn ein starker, direkter, geradliniger Strahl unter größeren Partikeln auf ein Milieu mit kleineren Partikeln stößt, kann dieser Strahl auch in schwächeren, schrägen Strahlen auf die »Seiten hin gebrochen werden« (AT VIII-1, 186). Bei Descartes ist insbesondere wichtig, diese Erklärung der Brechung, die anhand des Übergangs zwischen groben und kleineren Partikeln veranschaulicht wird,

https://doi.org/10.5771/9783495999769





»auf die Kügelchen der Himmelsmaterie zu übertragen« (AT VIII-1, 188). Er nimmt nämlich an, dass die Kügelchen oberhalb der Bahn von Saturn gröber seien als diejenigen, die sich näher zur Erde befinden,[32] sodass die Brechung als Erklärung für die Wahrnehmung der Kometen gelten könnte. Auch der Sonderfall des Kometen von 1475 ließe sich erläutern, nämlich indem man berücksichtigt, wo sich der Beobachter befindet. Auf dem Schema hieße dies, wie Descartes ausführt, dass einer von zwei anwesenden Beobachtern den Kometen morgens sehen würde, während einer von vier anwesenden Beobachtern den Kometen abends sehen würde. Der Schweif des Kometen würde ihm dementsprechend vorangehen bzw. folgen.[33] Descartes fügt noch weitere interessante Details hinzu, z. B. dass sehr wahrscheinlich »ständig derselbe Teil eines jeden Kometen dem Mittelpunkt des Wirbels, in dem er sich aufhält, zugewandt ist« – etwa wie der Mond immer dieselbe Seite der Erde zeigt.[34] Was die Quellen betrifft, kritisiert

[32] *PP* III, § 136 (AT VIII-1, 188, 27–30): »[...] so gelangt man leicht zu der Ansicht, daß der Unterschied zwischen den größeren [Kügelchen] und den dann beschriebenen kleineren nicht geringer ist als der zwischen den Kügelchen, die sich oberhalb der Bahn des Saturn aufhalten, und denen, die sich in der Nähe der Bahn der Erde aufhalten«.

[33] Descartes gibt diese Lösung in *PP* III, § 136 an (AT VIII-1, 190, 19–22). Siehe auch *PP* III, § 84.

[34] Cf. *PP* III, § 132 (AT VIII-1, 184, 9–14) und § 152 (AT VIII-1, 198–199).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Descartes explizit Aristoteles[35] und erwähnt in der ersten Version der *Prinzipien der Philosophie* die Texte des Orazio Grassi über den Kometen von 1618.[36] Schließlich deutet er eine Quelle an, an dessen Autor er sich angeblich nicht mehr erinnert:

> Was nun Jupiter und Saturn betrifft, so zweifle ich nicht, daß, wenn die Luft äußerst klar ist, bisweilen auch kurze, in die von der Sonne abgewandte Richtung ausgestreckte Kränze um sie herum sichtbar sind; und ich weiß, daß ich irgendwann einmal irgendwo von dergleichen etwas gelesen habe, obwohl ich mich an den Autoren nicht erinnere.[37]

Man könnte zum einen vermuten, dass Descartes nicht mehr über die angedeutete Quelle verfügt. Zum anderen könnte die Formulierung auch auf eine gewisse Vorsicht Descartes' hindeuten. Vielleicht möchte er vermeiden, auf eine möglicherweise heikle Quelle explizit zu verweisen. Wenn dies allerdings so wäre, hätte er diesen Satz in der von ihm geprüften Veröffentlichung der lateinischen Originalfassung der *Principia Philosophiae* (1644) oder ihrer französischen Übersetzung (1647) ganz tilgen lassen können, wie im Falle der Bemerkung über Grassi.[38] Somit wäre nicht ausgeschlossen, dass Descartes mit seinem Hinweis auf die Planeten des Jupiter und Saturn an Cysats Ausführungen anknüpft, insbesondere an dessen Äußerung über die Art und Weise, wie die Begleiter dieser Planeten erscheinen.

Eine posthume Kometologie in Descartes' Schrift *Die Welt*

Descartes macht zudem eine Reihe von weiteren Bemerkungen über die Kometen im neunten Kapitel seiner Schrift über die Welt, die erst *posthum* erscheinen wird.[39] Dort beschreibt der Philosoph, woraus ein Komet bestehen soll, erläutert dessen wahrscheinliche Bewegung und äußert sich über die Bedingungen, unter welchen ein Beobachter einen

---

[35] *PP* III, § 139 (AT VIII-1, 192, 3–11) zu den Beobachtungen des Aristoteles in *Meteorologie*, I, Kap. 6, 342b25–344a5. Zur aristotelischen Auffassung über die Kometen siehe zudem *Meteorologie*, I, Kap. 7, 344a5–345a10.

[36] Cf. *infra*, Anm. 56. Die Randbemerkung über Grassi wird aber in der zweiten Aufl. der *PP* verschwinden. Siehe Wohlers, 2005, S. 340–341.

[37] *PP* III, § 139 (AT VIII-1, 191,29 – 192,3), Übers. Wohlers, 2005, S. 365. Nach Wohlers (*ibid.*, S. 669) würde für den unbekannten Autoren Cornelius Gemma in Frage kommen.

[38] Siehe Anm. 36 sowie den separat gedruckten Teil der Studie (cf. *supra*, Anm. 15).

[39] Siehe AT XI, 48–72, hier insb. 60–61.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Kometen wahrnehmen könnte. Während also der Jesuit Cysat im letzten Kapitel seiner *Mathemata Astronomica* erst im Anschluss an seine experimentellen Beobachtungen der Kometen von 1618 mit dem Teleskop gewissermaßen induktiv vorgeht und die Substanz dieser Kometen nachgehend auf einer theoretischen Ebene behandelt, verfolgt Descartes eine andere Strategie – vielleicht um jegliche Gefahr von Heterodoxie zu vermeiden. Er analysiert in einer vorgestellten, erdachten Welt die Bedingungen, unter denen ein Komet als solcher (*qua cometa*) gekennzeichnet wird:

(i) Er trifft in diesem Sinne eine erste Unterscheidung zwischen den Planeten, die sich ins Zentrum eines Himmels bewegen, und den Kometen, die sich nacheinander von einem Himmel zum nächsten bewegen. Vereinfachend gesagt, halten sich also die Planeten im Zentrum von Wirbeln auf, während die Kometen das Universum durchwandern. Zudem sind die Kometen weiter von der Sonne entfernt und bewegen sich schneller als die Planeten.[40] Es sei daran erinnert, dass Cysat in seiner achten Proposition es für wahrscheinlich gehalten hat, »dass der Komet sich durch den gesamten Himmel (*per omnes caelos*)« geradlinig bewegt. Eine ähnliche These findet sich nicht nur in Descartes' Schrift *Die Welt*, sondern sogar in seinen *Prinzipien der Philosophie*.

> Und auf diese Weise sind die entfernteren immer diejenigen [Kügelchen des ersten Himmels], die sich schneller bewegen. Wie groß aber die Geschwindigkeit dieser weiter entfernten ist, vermag allein die Erfahrung zu lehren. Zudem besitzen wir davon keine Erfahrung, außer bei den Kometen, die aus dem einen Himmel in den anderen übergehen [*ex uno coelo in aliud migrare*], wie ich unten zeigen werde.[41]

---

[40] Cf. *Die Welt*, § 8 (AT XI, 54, 21–26).

[41] Descartes, *PP* III, § 83 (AT VIII-1, 138–140), Übers. Wohlers, 2005, S. 277. Der Philosoph präzisiert in einem weiteren Kapitel, dass unter den Kometen »ohne irgendeine uns bemerkbare Regelmäßigkeit der eine Komet diese, der andere jene Region des Himmels durchwandert [...] und oft viel weniger als die Hälfte des Himmels durchwandert« (*PP* III, § 128, AT VIII-1, 178). Ähnliche Gedanken zu den speziellen Bewegungen der Kometen finden sich auch bei Giordano Bruno, *De l'infinito, universo et mondi* [1584] / *Über das Unendliche, das Universum und die Welten*, Italienisch-Deutsch, übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Angelika Bönker-Vallon, Hamburg, Meiner, 2007, Dritter Dialog, S. 157: »[Elpino]: So gibt es also unzählige Sonnen, und es gibt unendlich viele Erden, die in ähnlicher Weise diese Sonnen umkreisen – so wie wir diese sieben Erden um diese Sonne kreisen sehen, die uns nahe ist. [Filoteo]: So ist es. [Elpino]: Warum aber sehen wir um andere Lichter, die

https://doi.org/10.5771/9783495999769

(ii) Die Tatsache, dass die Kometen das Universum durchwandern, erklärt auch, laut Descartes, dass es in dieser neuen, vorgestellten Welt nur wenige Kometen geben sollte. Da sie eher die Neigung haben, miteinander zu kollidieren, sollten nämlich nur die größten Kometen übrigbleiben.

(iii) Zudem bewegt sich ein Komet etwas langsamer, wenn er in einen neuen Himmel eintritt. Der Komet schiebt nämlich vor sich etwas Materie aus dem früheren Himmel, aus dem er kommt, her. In dem neuen Himmel angelangt, wird der Komet von dieser Materie allmählich befreit und wird dann wieder schneller, indem sich seine Geschwindigkeit dem neu umhüllenden Himmel wieder etwas angleicht.

(iv) Descartes fügt noch hinzu, dass ein Beobachter, wenn er anfängt, einen Kometen zu sehen, ihn schneller, größer und leuchtender wahrnimmt als am Schluss der Beobachtung. Nichtsdestotrotz wird der Philosoph in den *Prinzipien der Philosophie* (1644) anmerken, dass die Kometen selbst sich »fast immer gleich schnell« bewegen, aber dass unsere menschliche Wahrnehmung bei der Beobachtung von solchen himmlischen Phänomenen notwendig eingeschränkt bleibe und dadurch etwas verzerrt sei.[42] Über die durch unsere Sinne bedingten Beobachtungsabweichungen hinaus bleibt die Annahme von leicht unterschiedlichen Geschwindigkeiten bei den Kometen trotzdem »mit der Vernunft sehr gut vereinbar«, ebenso die Annahme einer Drehung der Kometen. Denn die eine Seite des Kometen ist stärker als die andere Seite von den umliegenden Gestirnen beeinflusst, sodass durch diese Einwirkung »die feineren Partikel des dritten Elements, die sich auf der Oberfläche des Kometen aufhalten«, sich eher auf dieser ersten Seite ablösen. Bei ihrer Ablösung überlassen also diese feineren

---

Sonnen sind, keine anderen Lichter, die Erden sind, laufen? Warum können wir außer diesen sieben keine weitere Bewegung erfassen, und warum sieht man all die anderen Weltkörper (*außer denen, die man Kometen nennt*) immer in derselben Stellung und Entfernung?«.

[42] Die oben beschriebenen Punkte (i) bis (iv) werden u. a. in *Die Welt*, § 9 (AT XI, 56–63) entwickelt. Siehe auch *PP* III, §§ 126–129, insb. § 129 (AT VIII-1, 179, 20–25): »[...] dann erkennen wir, weshalb er uns, obgleich derselbe Komet ständig dieselbe Größe beibehält und *er sich fast immer gleich schnell bewegt*, dennoch am Anfang seines scheinbaren Laufes größer und schneller erscheinen muß als am Ende, und er uns mitunter in der Mitte seines Laufes am größten und schnellsten zu sein scheint«.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Partikel, welche weniger förderlich sind für die Reflektion, den Platz auf dieser Seite den harten, mehr reflektierenden Partikeln. Trotz der mangelnden Erfahrungen diesbezüglich, die auch Descartes bedauert, könnte durch solche wahrscheinlichen Ursachen (*causae verisimiles*) erklärt werden, dass die von außenliegenden Gestirnen eher beeinflusste Seite des Kometen mehr Licht reflektiert. Diese Seite ist auch etwas langsamer als die andere und allgemein »weniger geeignet zur Bewegung«. Deshalb, präzisiert Descartes, muss diese Seite »nach den Gesetzen der Mechanik ständig im hohlen Teil der gekrümmten Linie sein, die der Komet in seiner Bewegung beschreibt«[43]. Mit anderen Worten dreht sich ein Komet beim Übergang von einem Wirbel in den nächsten, sodass immer dieselbe Seite nach außen ausgerichtet ist. Welche Gestalt kann nun ein Komet haben? Unter welcher Form wird das Licht der Sonne bei einem Kometen reflektiert?

(v) Das Funkeln des Kometen kann entweder um ihn in alle Richtungen in der Form eines Kometenkranzes[44] ausgestrahlt werden oder sich eher auf einer Seite bündeln zu einem Kometenhaar bzw. Kometenschweif. Man erkennt hier die Einteilung der Kometenarten, wie sie auch Cysat – und viele andere Astronomen – vorgenommen haben.[45] Descartes unterscheidet diesbezüglich zwei Fälle, nämlich einerseits die Kometen, welche »sich im selben Himmel wie die Sonne befinden« und welche die Sonnenstrahlen intensiv Richtung Erde reflektieren können; andererseits die Kometen, welche »sich nicht im selben Himmel wie die Sonne befinden« und darunter leiden, dass zahlreiche der Sonnenstrahlen durch Brechung »zerstreut werden«, sodass diese Sonnenstrahlen entweder die Kometen nicht erreichen oder von den Kometen nicht in Richtung Erde reflektiert werden können. Der Philosoph betont, dass gerade »die Brechung

---

43 Für diese Zitate siehe *PP* III, § 132 (AT VIII-1, 184–185).

44 Ein Komet mit einem solchen Kranz wird »Rose« genannt, präzisiert Descartes (*PP* III, § 136, AT VIII-1, 190, 9).

45 Cysat, *Mathemata Astronomica*, Ingolstadt 1619, §VII, f. 79: »Ex praedictis ratio redditur primo cur tam variae Cometarum species; criniti, barbati, caudati &c.« Zu den Begrifflichkeiten bei Descartes in Bezug auf das Aussehen des Kometen (*coma, cauda, crinis*) siehe Wohlers' Anmerkung zu *PP* III, § 133, 2005, S. 668, Anm. 99.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> ihrer Strahlen«[46] die bemerkenswerte Eigenschaft der Kometen darstelle: Diese Brechung sei »gewöhnlich die Ursache, weshalb die Strahlen manchmal in Form eines Schweifes oder eines Kranzes um sie herum erscheinen«[47].

An einer Parallelstelle in den *Prinzipien der Philosophie* präzisiert er, dass es »eine neue Art der Brechung« sei, wonach die Lichstrahlen »sich nicht nur in gerader Linie ausbreiten können, sondern teilweise auch zu den Seiten hin gebrochen werden [...]« (*PP*, AT VIII-1, 186). Descartes bedient sich eines Schemas, um die unterschiedlichen Erscheinungen des himmlischen Phänomens zu veranschaulichen (*Abb. 3b*). Wenn der Komet (C) und die Erde (A) in einer geraden Linie stehen, gibt es neben dem direkten und stärkeren Strahl BA auch weitere schwächere, reflektierte Strahlen (LA, KA), welche die Form eines Kranzes (11) bei dem Kometen erscheinen lassen. Sobald die Erde nicht mehr in der Achse zwischen dem Kometen (C) und der Sonne (S) steht, sondern sich etwa an dem Punkt M befindet, »dehnt sich der Kranz weiter als vorher« aus und »wandelt sich [auf der einen Seite des Kometen] in einen langen Schweif um« (22). Je weiter sich die Erde von der Achse zwischen dem Kometen (C) und der Sonne (S) distanziert, umso länger erscheinen die Schweife des Kometen (33, 44).[48] Auch Cysat weist darauf hin, dass die Brechung (*refractio*) und die Reflektion (*reflectio*) der Sonnenstrahlen die unterschiedlichen Erscheinungsarten der Kometen erklären können.[49]

---

46 Für dieses und die vorangehenden Zitate siehe Descartes, *Die Welt*, übers. Wohlers, 2015, § 15 (AT XI, 108–117). Über die Brechung siehe auch *Dioptrik* II (*De la réfraction*, AT VI, 93–105) und die Anmerkung in *PP* III, § 134 über diese »neue Art der Brechung, [...] über die in der *Dioptrik* nicht gehandelt wurde, weil sie an Erdkörpern nicht beobachtet wird« (AT VIII-1, 186).

47 Descartes, *Die Welt*, übers. Wohlers, 2015, § 15 (AT XI, 112).

48 Eine sehr ähnliche Eklärung findet sich in *PP* III, § 133 (AT VIII-1, 186, 11–13): »[...] terra remotior est a linea recta, quae duci potest a Cometa ad Solem, eo ipsius coma longior est«.

49 Cf. Cysat, *Mathemata Astronomica*, Ingolstadt 1619, §VII, f. 78: »nam cum Caput Cometae sit Congeries multarum stellarum seu corporum partim opacorum partim transparentium, duplici modo traiectio Radiorum Solarium per Caput Cometae fieri potest. 1. Refractione, quemadmodum per vitrum conuexum Soli oppositum conus lucidus proiicitur. 2. Reflexione; quia enim coacervantur multa corpora irregularia variae figurae, vario modo; Solis radii variis angulis obtusissimis incidentes & velut radentes tantum superficiem illorum corporum, parvo flexu fere in directum reflexi progrediuntur & Comam seu Caudam Cometae efficiunt«.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Nach dieser »imaginären« Hypothese in einer fiktiven Welt und der Rekonstruktion der Bedingungen, unter denen ein Komet sich als solcher erkennen ließe, schließt Descartes seine Beschreibung jedoch mit einer bemerkenswerten Feststellung ab:

> En sorte qu'il ne manque à cette comète pas une de toutes les particularités qui ont été observées jusques ici en celles qu'on a vues *dans le vrai monde*, du moins de celles qui doivent être tenues pour véritables.[50]

Es fehle also, unterstreicht Descartes, dem beschriebenen Kometen in der vorgestellten Welt keine einzige Eigenschaft von denen, die man bislang bei den Kometen der wirklichen Welt gesehen hat.[51] Sollte Descartes' konstruiertes Modell im Hinblick auf eine vorgestellte Welt doch den Anspruch haben, die reale Welt zu deuten? Descartes bleibt jedenfalls vorsichtig und bevorzugt, seine Schrift *Die Welt* vorerst unveröffentlicht zu lassen. Er hat mit Bedacht nur eine fiktive Hypothese erstellt (»*mundus est fabula*«)[52] und bereits 1630 von der Fabel der Welt gesprochen. Descartes ist sich offenbar der realen Konsequenzen der Verurteilung von Galileo Galilei im Jahr 1633 bewusst.[53] In einem Brief an Mersenne aus dem darauffolgenden Jahr kommt die Vorsicht des Philosophen im Hinblick auf neue, geradezu waghalsige kosmologische Thesen zum Ausdruck:

---

50 AT XI, 63, 11–15 (Hervorh. des Verf.).

51 Siehe auch in diesem Sinne die inhaltliche Zusammenfassung über die damals nicht veröffentlichte Abhandlung *Die Welt*, welche Descartes 1637 im *Discours de la Méthode* anbietet (*DM* V, AT VI, 41–46, hier insb. 43,25 – 44,1): »[…] indem ich hier [*DM*] zusammenfassend sage, was sie [die Abhandlung *Die Welt*] enthält [...]. Dem fügte ich etliches über Substanz, Lage, Bewegungen und all die verschiedenen Qualitäten dieser Himmelsregionen und der Gestirne hinzu. Ich dachte deshalb, darüber genug gesagt zu haben, um erkennen zu lassen, daß sich in den Dingen der hiesigen Welt nichts bemerkbar macht, das nicht den Dingen der von mir beschriebenen Welt ganz ähnlich erscheinen müßte oder zumindest könnte« (Übers. Wohlers, PhB 624, Hamburg 2011, S. 77).

52 Cf. Annie Bitbol-Hespériès: »Les *Olympica* et la vocation scientifique de Descartes«, in: *Les Olympiques* de Descartes, *Romanica Gandensia* XXV, Genf 1995, S. 47–71.

53 Zu den Werken Galileis, die Descartes vermutlich gekannt hat, u. a. die lateinische Übersetzung von Galileis *Dialogo* durch Matthias Bernegger (1635) – einen Straßburger Professor für Eloquenz und Geschichte, den auch Kepler kannte – siehe Wohlers' Einführung zu *PP* (2005, S. LXVII). Zur Erwähnung der Fiktion einer Fabel bereits vor der Verurteilung Galileis siehe insb. den *Brief an Mersenne* vom 25. November 1630 (AT I, 179), *Die Welt* (AT XI, 31, 16–21) sowie Wohlers' Einführung zu *Le Monde* (2015, S. XXXV).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> Ich habe mir sagen lassen, daß die Jesuiten bei der Verurteilung Galileis geholfen hatten,[54] und das ganze Buch des Paters Scheiner [*Rosa Ursina*, gedruckt 1630] zeigt hinlänglich, daß sie nicht zu seinen Freunden zählen. Aber andererseits liefern die Beobachtungen in diesem Buch so viele Nachweise, um der Sonne die ihr zugeschriebenen Bewegungen zu rauben, daß ich nicht glauben kann, daß nicht Pater Scheiner selbst in seiner Seele die Meinung des Copernicus glaubt; was mich so sehr erstaunt, daß ich meine Einschätzung darüber nicht aufzuschreiben wage.[55]

Vermutlich um sich jeglicher Verurteilung zu entziehen, geht Descartes so weit, folgende Hypothese aufzustellen: Die Erde hätte keine Bewegung inne, sondern würde sich in einer Sphäre finden, die sich ihrerseits um die Sonne drehen würde. Somit könnten der Heliozentrismus – d. h. in dem Fall die Bewegung der Erde um die Sonne – und zugleich die Unbeweglichkeit der Erde an sich behauptet werden.

Die gleichzeitige Behauptung der Unbeweglichkeit der Erde und des Heliozentrismus sowie vor allem die Negierung der Atome führen letztlich dazu – wie Christian Wohlers in seiner Einführung zur deutschen Übersetzung der *Prinzipien* bemerkt hat –, dass Descartes' *Prinzipien* dennoch auf den *Index* kommen, und zwar denunziert durch einen Jesuiten namens Thomas Compton Carleton.[56]

Auch wenn Descartes selbst keine intensiven astronomischen Beobachtungen wie Cysat gemacht hat, ist er wohl im Bilde über die damaligen Debatten zu den Kometen von 1618, wie dies u. a. eine Randbemerkung in den *Prinzipien* explizit macht.

> Zudem erinnere ich mich, wenigstens über einen [Kometen] gelesen zu haben, – nach *Libra Astronomica* von Lothar Sarsi, bzw. Orazio

---

[54] Zur Reaktion auf das Verbrennen der Exemplare vom *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme* und auf die Verurteilung von Galileis These von der Erdbewegung siehe den *Brief von Descartes an Mersenne* vom 28. November 1633 (AT I, 270–272): »Das hat mich so sehr erschüttert, daß ich mich so gut wie entschlossen habe, alle meine Papiere zu verbrennen oder zumindest sie niemanden sehen zu lassen [...] und ich gestehe ein, daß, wenn sie [die Bewegung der Erde] falsch ist, alle Fundamente meiner Philosophie es auch sind, denn jene wird durch diese evident bewiesen. Und sie ist so sehr mit allen Teilen meiner Abhandlung verbunden, daß ich sie nicht davon loszulösen wüßte, ohne den Rest ganz mangelhaft zu machen« (Übers. Wohlers, 2020, S. 104).

[55] *Brief von Descartes an Mersenne*, Februar 1634 (AT I, 281,25 – 282,8), Übers. Wohlers, 2020, S. 106.

[56] Thomas Compton Carleton, *Philosophia universa*, Antwerpen 1649. Siehe Wohlers' Einführung zu *PP* (2005, S. XXV–XXVI).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> Grassi, in dem allerdings von zwei Kometen die Rede ist. Freilich halte ich dafür, daß es nur ein einziger gewesen ist, dessen Nachricht er von zwei Autoren Regiomontanus (Johannes Müller) und Pontano erhalten hat […].[57]

Lothar Sarsi ist das Pseudonym von Orazio Grassi (1583–1654), einem Jesuiten, der gegen Galileo Galilei argumentiert hat und einen Traktat über die drei Kometen aus dem Jahre 1618 geschrieben hat.[58] Führende Astronomen der Zeit wie Wilhelm Schickard (1592–1635) berichten von drei Kometen, wobei Kepler meinte, dass der zweite und dritte Komet vielleicht auch aus der Zersplitterung eines einzigen Kometen hervorgegangen sein könnten.[59] Als Descartes den dritten Teil seiner *Prinzipien der Philosophie* verfasst hat, also den Teil über die Kometen, hat er offensichtlich weiterhin die astronomischen Entwicklungen verfolgt. Dies erkennt man eindeutig aus einem Brief an Andreas Colvius (1594–1671), wie im Folgenden gezeigt werden soll.[60]

---

[57] *PP* III, § 128 (Übers. Wohlers, 2005, S. 341). Siehe dazu Mehl (*supra*, Anm. 14), insb. S. 309–333.

[58] Für diese Erläuterungen siehe AT I, 282–283. Cf. Horatio Grassi, *On the Three Comets of the Year 1618*, (*An Astronomical Disputation Presented Publicly in the Collegio Romano of the Society of Jesus by one of the Fathers of that same Society*, Rome, Jacobus Mascardus 1619) translated from the Latin by C.D. O'Malley, in: *Galileo, Grassi, Guiducci and Kepler, Controversy on Comets*, S. 3–19.

[59] Siehe Schickard: *Cometen Beschreibung In zwen underschidlich Partes agetheilt*… 1619 (WLB, Cod. Math. q. 43), ff. 143–158 und Kepler: *De cometis libelli tres*, 1619, in: *GW*, Bd. VIII, 185–186 sowie den Brief von *Kepler an Mästlin* (*GW*, Bd. VIII, Nr. 815). Für diese Angaben und zur Analyse des deutschen Textes von Michael Mästlin: *Astronomischer Discurs von den Cometen, so in Anno 1618 im Nouembri zu erscheinen angefangen und bis inn Februar dis 1619 Jahrs am Himmel noch gesehen wirt*, verweise ich gerne auf die neulich abgeschlossene – noch nicht erschienene – Untersuchung und Edition von Miguel Á. Granada (hier insb. Kap. 4), und bedanke mich herzlich bei ihm für den mitgeteilten Text und seine wertvollen Informationen. Er präzisiert zudem, dass der erste Komet vermutlich zwischen dem 25. August und dem 25. September 1618 zu sehen war, der zweite zwischen dem 11. November und dem 9. Dezember 1618 und der dritte zwischen dem 25. November 1618 und dem 22. Januar 1619. Siehe dazu auch die Rekonstruktion von Gary Kronk: *Cometography: A Catalogue of Comets*, Vol. 1: Ancient-1799, Cambridge 1999. Laut Riccioli: *Almagesta Novum*… 1651, Bd. II, 16a-23a hätte es sogar vier Kometen gegeben, cf. dazu Siebert (*supra*, Anm. 2), S. 318.

[60] Descartes' Interesse an den Kometen lässt sich bereits in früheren Briefen erkennen. Siehe z. B. den Brief von *Descartes an Mersenne*, April 1634 (AT I, 285–289): »Es hat sich hier das Gerücht verbreitet, daß vor kurzem ein Komet erschienen war. Wenn

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Eine Auswahl von Briefen zur Astronomie und zur »unbestimmten« Welt

Der niederländische Theologe Andreas Colvius war Prediger in Dordrecht an der französischsprachigen reformierten Kirche. Er kannte sich in Astronomie aus und hatte im Rahmen eines mehrjährigen Aufenthaltes in Venedig Handschriften gesammelt und kopiert – darunter, wie Theo Verbeck rekonstruieren konnte, das damals noch nicht publizierte Werk von Galileo Galilei »Del flusso e riflusso del mare« d. h. über Ebbe und Flut des Meeres.[61] Im Brief an Colvius erwähnt Descartes die vier von Galilei entdeckten Jupitermonde, aber auch spätere Bemühungen, etwa durch Gassendi, weitere Monde (»Planeten«) um Jupiter zu finden.

> Für die Nachrichten vom Himmel, hinsichtlich derer Sie mir die Gunst erwiesen, sie mir zu schreiben, bin ich Ihnen zutiefst zu Dank verpflichtet; sie waren mir äußerst neu und ich hatte zuvor nicht darüber sprechen hören; man hat mir aber seitdem aus Paris geschrieben, dass Herr Gassendi, welcher der Erbe des guten und berühmten Fernrohrs Galileis ist, als er mittels seiner Hilfe die fünf neuen Planeten um Jupiter suchen wollte, gemeint hat, diese seien bloß Fixsterne und

---

Sie darüber etwas gehört haben, bitte ich Sie, es mir mitzuteilen.« (Übers. Wohlers, 2020, S. 109).

[61] Für diese Informationen siehe Theo Verbeck: »Colvius Andreas (1594–1671)«, in: *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge 2015, S. 135–136. Cf. *Brief an Mersenne*, November oder Dezember 1632 (AT I, 261, 21–25): »Aber ich möchte gerne wissen, was er über Ebbe und Flut des Meeres schreibt; denn das ist eines der Dinge, die zu finden mir am meisten Mühe gemacht haben, und auch wenn ich denke, damit zu einem Ende gekommen zu sein [*Le Monde*, Kap. 8 = AT XI, 48–56], gibt es gleichwohl noch Umstände, die ich noch nicht aufgeklärt habe« (Übers. Wohlers, 2020, S. 100). 1634 wird Descartes für »einige Stunden« einen Blick in Beckmanns Exemplar von Galileis *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme* werfen können (AT I, 304): »Ich habe es dennoch insgesamt durchgeblättert und finde, daß er über die Bewegung ziemlich gut philosophiert, obwohl er darüber nur sehr wenige Dinge sagt, die ich gänzlich zutreffend finde. Aber soweit ich es habe bemerken können, scheitert er mehr dort, wo er den Meinungen folgt, die bereits Aufnahme gefunden haben, als wo er sich von ihnen entfernt – ausgenommen freilich in dem, was er über Ebbe und Flut sagt, was er, wie ich finde, etwas an den Haaren herbeizieht. Ich hatte das in meiner *Welt* auch durch die Bewegung der Erde erklärt, aber in einer von der seinigen ganz unterschiedlichen Weise« (Übers. Wohlers, 2020, S. 116). Cf. auch den Kommentar über *Die Welt* von Wohlers 2015, S. 376–377, insb. Anm. 47. Siehe auch Descartes' Ausführungen in *PP* IV, §§ 49–56 (AT VIII-1, 104–108) und *Die Welt*, § 12 (AT XI, 80–83).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> dass der gute Pater Kapuziner [Anton Maria Schyrlaeus de Rheita (1597–1660)] sie für Planeten gehalten habe. *Darüber wird man leicht die Wahrheit finden; und die bereits früher entdeckten vier Planeten um Jupiter haben so viel Bewunderung erregt, dass die fünf anderen sie kaum vermehren können*. Ich war bei der Beschreibung des Himmels, und insbesondere der Planeten [= *Principia Philosophiae* III, De mundo adspectabili], als Ihr Brief mir überreicht worden ist.[62]

Descartes wird zum Zeitpunkt dieses Briefs im Frühling 1643 sozusagen vom Himmel auf den Boden der Tatsachen geholt,[63] da er sich gegen die Angriffe des Calvinisten Gisbertus Voetius (1589–1676) wehren muss.[64] Er sieht sich also gezwungen, die Untersuchungen zu den Kometen aufzugeben, die er gerade in den *Prinzipien der Philosophie* entwickelt. Die Abkehr von den astronomischen Himmelsbeobachtungen und Hinwendung zur Betrachtung der physischen Dinge gilt aber auch auf einer anderen Ebene – einer erkenntnistheoretischen sowie metaphysischen Ebene.

> Mir ging es fast wie den Astronomen: Denn auch nachdem sie durch Berechnungen völlig überzeugt worden sind, daß die Sonne etliche Male größer ist als die Erde, können sie sich dennoch nicht davon abhalten, zu urteilen, die Sonne sei kleiner als die Erde, wenn sie ihre Augen auf sie richten. Dann aber bin ich weiter vorangegangen und bin, *gestützt auf dieselben Fundamente* [*fundamentis*], zur Betrachtung der physischen Dinge übergegangen. Zuerst habe ich die Ideen, bzw. Grundbegriffe berücksichtigt, die ich von einem jeden Ding bei mir vorfand und habe die einen von den anderen sorgfältig unterschieden, damit alle meine Urteile mit ihnen übereinstimmten. Dabei habe ich festgestellt, daß überhaupt nichts zum Grundverständnis des Körpers gehört, außer daß er ein langes, breites und tiefes, vielfältiger Gestalten und Bewegungen fähiges Ding ist [...].[65]

---

62 *Brief von Descartes an Colvius*, Endegeest, 20. April 1643 (AT III, 646, 1–16), Übers. des Verf.

63 Diese rhetorische Pointe findet sich im Brief von Descartes (AT III, 647, 5–8): »[...] j'ai quitté le ciel pour quelques jours, et ai brouillé un peu de papier pour tâcher à me défendre des injures qu'on me fait en terre [...]«.

64 Cf. Verbeeck, Th.; Bos, E.-J.; van de Ven, J. (ed.): *Descartes' Correspondence: 1643*, Utrecht 2003, insb. S. 183–192.

65 *MM*, Descartes' Erwiderung auf die sechsten Einwände (AT VII, 440, 6–19), Übers. Wohlers, 2011, S. 420. Zum kartesischen Vorgehen siehe auch *Brief an Mersenne*, 15. April 1630 (AT I, 144): »Nun schätze ich, daß alle jene, denen Gott den Gebrauch dieser Vernunft gegeben hat, verpflichtet sind, sie vor allem dafür zu verwenden, zu versuchen, ihn zu erkennen und sich selbst zu erkennen. Das ist es, womit ich meine

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Über jegliche astronomisch-mathematische Messung von physikalischen Objekten hinaus ist also der Erkenntnisweg zu der *res extensa* durch eine Idee gegeben, nämlich die Erfassung (und nicht bloß die Messung) ihrer Grundeigenschaft, der Ausdehnung. Die Frage der Ausdehnung ist besonders brisant im Hinblick auf die Welt selbst und ihre Größe.[66] Diesbezüglich trifft Descartes eine zentrale Unterscheidung in einem Brief an seinen Freund Hector-Pierre Chanut, einen französischen Diplomaten in Schweden. Darin unterstreicht der Philosoph, dass er die Welt nicht als unendlich bzw. unbegrenzt (*infini*), sondern als unbestimmt (*indéfini*) auffasse. Eine unbestimmt große Welt sei noch lange keine grenzenlose Welt[67]:

> Zunächst erinnere ich mich, daß der Kardinal von Kues und mehrere andere Autoren die Welt als unbegrenzt angenommen haben, ohne daß sie je dafür von der Kirche getadelt wurden; man glaubt im Gegenteil, daß man Gott ehrt, wenn man seine Werke als äußerst groß begreifen läßt. Und meine Ansicht ist weniger schwierig aufzufassen als die ihrige, da ich nicht behaupte, daß die Welt *unbegrenzt* sei, sondern nur behaupte, daß sie *unbestimmt* ist. Dazwischen gibt es einen recht beachtlichen Unterschied: Denn um zu behaupten, daß etwas unbegrenzt ist, muß man einen Grund haben, der es als unbegrenzt erkennen läßt, und einen solchen Grund kann man einzig und allein von Gott haben; um aber zu behaupten, daß etwas unbestimmt ist, reicht es, keinen Grund zu haben, wodurch man beweisen könnte, daß es Grenzen hat. So kann man, wie mir scheint, nicht beweisen und nicht einmal begreifen, daß es Grenzen in der Materie geben kann, woraus

---

Studien zu beginnen versucht habe; und ich werde Ihnen sagen, daß ich die Fundamente der Physik nicht hätte finden können, wenn ich sie nicht auf diesem Weg gesucht hätte« (Übers. Wohlers, 2020, S. 60f.).

[66] Siehe u. a. *PP* I, § 26 (AT VIII-1, 15, 4–7, Hervorh. des Verf.): »Nos autem illa omnia, in quibus sub aliqua consideratione nullum finem poterimus invenire, non quidem affirmabimus esse *infinita*, sed ut *indefinita* spectabimus«, und *PP* I, § 27 (AT VIII-1, 15, 19–25): »[...] zum einen, damit wir die Bezeichnung des Unendlichen allein Gott vorbehalten, weil wir in ihm allein in jeder Hinsicht nicht nur keine Grenzen erkennen, sondern auch positiv einsehen, daß es in ihm keine gibt; und zum anderen, weil wir bei anderen Dingen nicht ebenso positiv einsehen, daß sie in gewisser Hinsicht von Grenzen frei sind, sondern negativ uns nur eingestehen, daß ihre Grenzen, wenn sie welche haben sollten, von uns nicht aufgefunden werden können.« Cf. auch *Elisabeth an Descartes*, 30. September 1645 (AT IV, 302,26 – 303,11) und *Die Welt*, § 8, wo er betont, dass »es genauso viele verschiedene Himmelsregionen gibt wie Sterne. Die Anzahl der Himmelsregionen ist genauso unbestimmt wie die der Sterne« (AT XI, 53, 23–26).

[67] Siehe aber *PP* II, § 21 (AT VIII-1, 52).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> die Welt zusammengesetzt ist. [...] Da ich also keinen Grund habe zu beweisen und sogar nicht begreifen kann, daß die Welt Grenzen hat, nenne ich sie unbestimmt. Aber deswegen kann ich nicht leugnen, daß die Welt vielleicht einige Grenzen hat, die Gott bekannt sind, obwohl sie mir unbegreiflich sind: Daher behaupte ich nicht unbedingt, daß die Welt *unbegrenzt* ist.[68]

Mit seiner Auffassung einer »unbestimmt« großen Welt, gelangt Descartes also zu anderen kosmologischen Schlussfolgerungen als Cysat, der an einem geozentrischen Weltbild mit »bestimmten« Grenzen nach wie vor festhält. Inwiefern lassen sich dennoch Schnittpunkte zwischen dem Jesuiten und dem Philosophen erkennen?

Conclusio

Der Jesuit und Nachfolger von Scheiner als Professor für Mathematik in Ingolstadt, Johann Baptist Cysat, gewinnt seine astronomischen Thesen aus eifrigen Beobachtungen verschiedener himmlischer Phänomene wie jenem der Kometen in den Jahren 1618/19, der totalen Mondfinsternisse im Winter 1620 oder des Merkurdurchgangs vom 11. November 1631. Bei Cysat werden diese präzisen Beobachtungen, die er anhand von eigens angepassten Teleskopen und Instrumenten macht, aber durch eine theoretische Grundlage untermauert – eine Theorie, welche für ihn selbstverständlich der orthodoxen Kirchenlehre des geozentrischen Weltsystems entsprechen muss.[69] Dadurch werden Spannungen innerhalb seiner Kosmologie sichtbar. Einerseits entdeckt Cysat zwei Saturnmonde, andererseits hält er an traditionellen kosmologischen Modellen fest. Laut Cysat darf Aristoteles als überholt betrachtet werden, den Heliozentrismus hingegen lehnt er ab. Die Kometen dürfen als *supralunare* Phänomene angesehen werden, die sich »durch den gesamten Himmel nicht kreisförmig, sondern geradlinig bewegen«, die Erde jedoch steht nach seiner Theorie weiterhin still. Gerade dort, wo sich Cysat mit neuen astronomischen

---

[68] *Brief von Descartes an Chanut*, Den Haag, 6. Juni 1647 (AT V, 51–52), Übers. Wienand/Ribordy, 2015, S. 419.

[69] Über einige astronomische Thesen von »heterodoxen« Gelehrten siehe É. Mehl: »Comètes et taches solaires en Allemagne (1610–1630): L'aile hétérodoxe (Faulhaber, Mayr, Mögling) et le point de départ de la ›fable du monde‹ cartésienne«, in: D. Tessicini, P. J. Boner (ed.), *Celestial Novelties on the Eve of the Scientific Revolution, 1540–1630*, Florence, Olschki, 2013, S. 231–255.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Entdeckungen und Hypothesen auseinandersetzt, zeigen sich gemeinsame Ansatzpunkte mit Descartes.

Für ihre eigenen kosmologischen Modelle zollen sowohl Cysat als auch Descartes demselben Meister Anerkennung: Johannes Kepler. Cysat fragt den »Kaiserlichen Mathematiker« Kepler nach einer Erklärung astronomischer Sonderphänomene wie Mondfinsternisse oder Merkurdurchgänge; Descartes hält Kepler für »seinen ersten Meister in der Optik«[70]. Beide, Cysat wie Descartes, kritisieren gleichzeitig – wenn auch unter verschiedenen Perspektiven – Kepler, welcher doch der Erde Bewegungen zuschreiben würde[71].

In ihren Analysen bieten Cysat und Descartes ähnliche Beschreibungen von dem Phänomen der Kometen, welche von einem Himmel zum nächsten wandern und das Licht reflektieren. Beide Forscher erkennen in den Kometen einen *casus*, wodurch ihr jeweiliges gesamtes Weltbild auf die Probe gestellt werden kann. Für Descartes sollen die Kometen sogar ermöglichen, die natürliche Ordnung zu rekonstruieren.[72]

---

[70] *Descartes an Mersenne*, 31. März 1638 (AT II, 86). Siehe dazu Delphine Bellis: »La nature de la lumière entre physique et ontologie«, in: *Descartes en dialogue* (*supra*, Anm. 21), S. 189–217, hier S. 197. Im *Brief an Mersenne* vom 4. März 1630 (AT I, 127, 6–19) erwähnt Descartes, dass er im Rahmen seiner Ausführungen zum Schnee Keplers Werk *Strena seu de Nive Sexangula* (1611) studiert hat. Die hexagonale Form des Schnees bleibt für Descartes »eines der außergewöhnlichsten Wunder der Natur« (*Meteoren*, AT VI, 232, 20–21; Übers. Zittel, 2006, hier S. 327–328). Zudem könnte Descartes wahrscheinlich auch Keplers *Dioptrice* und *Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica traditur* gelesen haben, so die Vermutung von Wohlers, *Die Welt*, 2015, S. 377–379, Anm. 50. Zum Austausch zwischen Cysat und Kepler siehe *Cysats Brief an Kepler* vom 23. Februar 1621 (und dazu den I. Teil der Untersuchung, cf. *supra*, Anm. 15).

[71] Gegenüber Kepler geht Descartes auch einen eigenen Weg hinsichtlich der heiklen Frage nach dem Status der mathematischen Wahrheiten. Zum Thema der ewigen Wahrheiten siehe grundlegend die Analyse von Jean-Luc Marion: *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris ^{2}2009, insb. S. 161–178 und 191–193.

[72] Descartes in seinem *Brief an Mersenne*, Amsterdam, 10. Mai 1632 (AT I, 251) wünscht sich, jemand würde »nach der Methode Francis Bacons eine Geschichte der Himmelserscheinungen [...] schreiben und er [würde] uns ohne irgendwelche Gründe oder Hypothesen vorzubringen, den Himmel exakt so beschr[ei]be[n], wie er jetzt erscheint, welche Lage jeder einzelne Fixstern im Hinblick auf den ihm benachbarten hat [...], danach [...] die Beobachtungen der Kometen hinzufüg[en] und eine kleine Tabelle zur Bahn jedes einzelnen br[ingen], so wie Tycho es bei den drei oder vier von ihm beobachteten gemacht hat« (Übers. Wohlers, 2020, S. 94f.). Siehe auch Wohlers: *Die Welt*, 2015, S. 382.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Auch wenn sich nicht sicher bestimmen lässt, ob Descartes eine unmittelbare Kenntnis der Schriften Cysats, insbesondere seiner Schrift *Mathemata Astronomica*, besaß, können einige interessante Parallelen zwischen den physikalischen und astronomischen Erklärungen der beiden Gelehrten festgestellt werden. Etwa zum Zeitpunkt von Cysats Entdeckung von zwei Saturnmonden scheint sich Descartes am Ufer der Donau,[73] ganz in der Nähe des Ingolstädter Jesuitenkollegs, aufzuhalten, so dass dem Philosophen die wissenschaftlichen Untersuchungen der Jesuiten durchaus zu Gehör gekommen sein könnten. An verschiedenen Stellen seines Werks, wie etwa in den *Prinzipien der Philosophie* und *Die Welt*, wird Descartes die neuesten Erkenntnisse über Saturn erwähnen. Aus dem Briefwechsel wiederum geht hervor, dass der Philosoph – durch die Vermittlung von mehreren Personen, u. a. seines Freundes Henri Reneri und Mersenne – sogar verschiedene Versionen des Berichtes des Jesuiten Scheiner über

[73] Anläßlich des Kolloquiums in Neuburg an der Donau (9.-12.11.2019) konnten die vorhandenen Indizien über Descartes' Aufenthaltsort 1619/20 »im Winterquartier entlang der Donau« (Baillet: *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691, I, 64; neue Ausgabe 2012, Paris, Édition des Malassis, S. 122) ausführlich besprochen werden – ein Ort, den Baillet kurz darauf als Neuburg an der Donau näher kennzeichnen wird (*Abrégé de la Vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1693, 32). Für einen Überblick über wichtige Elemente der – noch nicht abgeschlossenen – Diskussion hierzu siehe u. a. Geneviève Rodis-Lewis: *L'Œuvre de Descartes*, Paris 1971, neue Aufl. 2013, S. 448; Christian Wohlers' Anmerkungen zur Übersetzung von »Adrien Baillet: *Olympica*« (PhB 624), Hamburg 2011, S. XVI–XX, 189–191; und insb. Mehl: *Descartes en Allemagne, 1619–1620* (*supra*, Anm. 14). Im Gespräch vor Ort ist man zu weiteren Indizien gelangt, die für Neuburg an der Donau sprechen: Als die Jesuiten in Neuburg um 1616 ankommen, herrscht dort Wolfgang Wilhelm, welcher zum katholischen Glauben konvertiert ist und mit der Tochter des bayerischen Herzogs verheiratet ist. Die 1618 vollendete und geweihte Neuburger Kirche, die ursprünglich für die Reformierten gebaut wurde, ist umgestaltet und anschließend sogar mit Bildern von Rubens geschmückt worden. Durch das mehrfach an die Decke des Hauptschiffes angebrachte Monogramm »MRA« (*Maria Regina Angelorum*) erkennt man, dass die Kirche der heiligen Maria, die auch in Loreto verehrt wird, geweiht ist. Laut Jean-Robert Armogathe ist es nicht ausgeschlossen, dass es in Neuburg war, wo Descartes 1619 sein angebliches Versprechen, nach Loreto zu gehen, abgegeben hätte. Baillet erwähnt an dieser Stelle lediglich Deutschland. Siehe AT X, 186–188 (hier 188: »M. Descartes étant à Venise, songea à se décharger devant Dieu de l'obligation qu'il s'était imposée *en Allemagne au mois de Novembre de l'an 1619*, par un vœu qu'il avait fait d'aller à Lorette, et dont il n'avait pu s'acquitter en ce temps-là.«) und *Descartes, Étude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616–1631)*, ed. Vincent Carraud, Gilles Olivo, avec la collaboration de Corinna Vermeulen, Paris 2013, insb. S. 106–108.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

die Parhelien von 1629 erhält.[74] Darüber hinaus gibt es eindeutige Indizien, dass Cysats Werk eine weite Verbreitung erfahren hat, nicht zuletzt durch die dichte Vernetzung der jesuitischen Kollegien und ihrer Bibliotheken in ganz Europa und sogar der gesamten Welt bis nach China.[75] Ein verkürzter Ausschnitt aus der Schrift *Mathemata Astronomica* ist auch in ein allgemeines Kompendium über die Kometen aus dem 17. Jahrhundert integriert. In dieser Anthologie steht der Name Cysats neben jenen des Tycho Brahe, Johannes Kepler, Thomas Fienus, Libert Froidemont[76], Ambrosius Rhode und Philipp Müller.[77] Das Sammelwerk steht auch an der Wiener Universität zur Verfügung.[78] Allerdings ist die in diesem

---

[74] *Descartes an Mersenne*, 8. Oktober 1629 (AT I, 23): »Das ist mir erst vor kurzem widerfahren, als ich die Ursache des Phänomens suchte, über das Sie mir schreiben; denn vor mehr als zwei Monaten hat mir einer meiner hiesigen Freunde [Reneri] eine ziemlich ausführliche Beschreibung davon gezeigt […]. Dies war für mich der Anlaß, Sie besonders nach einer Beschreibung zu fragen, die Sie über das Phänomen in Rom hatten, um herauszubekommen, ob sie mit derjenigen übereinstimmte, die ich angesehen habe. Der Unterschied, den ich dabei finde, ist, daß Sie sagen, das Phänomen sei in Tivoli gesehen worden, und der andere sagt, in Frescati, das er auf Latein *Tusculum* nennt« (Übers. Wohlers, 2020, S. 3f.). Über die komplizierte Vermittlung des Textes Scheiners bis hin zu Descartes siehe AT I, 29, Anm. Zu Descartes' Kenntnis der Schrift Scheiners *Oculus Hoc Est: Fundamentum opticum*...1619 siehe Mehl (*supra*, Anm. 14), S. 25–39, hier S. 37.

[75] Wenngleich Cysat selbst nicht auf Mission nach China durfte, kam dafür sein Buch *Mathemata Astronomica* bis nach Peking in das dortige Jesuitenkolleg, wie Oswald SJ (*supra*, Anm. 29, S. 156) zeigen konnte.

[76] Siehe Isabelle Pantin: »Libert Froidmont's Conception and Imagination of Space in Three Early Works: *Peregrinatio cœlestis* (1616), *De cometa* (1618), *Meteorologica* (1627)«, in: F. A. Bakker, D. Bellis et C. R. Palmerini (ed.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Cham 2019, S. 179–200, insb. S. 190–193; Christoph Meinel, »Les Météores de Froidmont et les Météores de Descartes«, in: A.-C. Bernès (ed.), *Libert Froidmont et les résistances aux révolutions scientifiques*, Haccourt 1988, S. 105–129.

[77] Cf. *Tychonis Brahe, Johannis Kepleri, Thomae Fieni, Liberti Fromondi, Ambrosii Rhodii, Joh. Bapt. Cysati, Philippi Mulleri Dissertationes, An verum sit, Cometas praesagire &' effecere malà, pestem, famem, mortem Principium*, s.l., 1665.

[78] Laut den Erläuterungen von Zinner war Cysat 1629 selbst in Wien, als er mehrere Briefe von Georg Schönberger (31.7.1629; 1.8.1629) und Christoph Grienberger (15.10.1629) erhielt. In dieser Zeit sollten auch »Zeichnungen von Sonnenflecken vom 21.6. bis 16.11.1629« (2° Math 203, Univ.-Bibl. München) entstanden sein, welche Zinner unter den Werken Cysats erwähnt. Cf. Ernst Zinner, *Entstehung und Ausbreitung der coppernicanischen Lehre* (Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät zu Erlangen, hrsg. von Albert Haßelwander, Bd. 74, Erlangen), June & Sohn, 1943, S. 494.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Kompendium behandelte Frage aus Cysats Schrift weniger diejenige nach dem kosmologischen Weltsystem als vielmehr diejenige nach dem möglichen Einfluss der Kometen auf Übel, Pest, Hungersnot oder gar den Tod. Wenngleich Cysat bereits zurückhaltend auf diese astrologische Annahme reagiert, ist Descartes noch kritischer gegenüber den »abergläubischen« Astrologen eingestellt.

Unabhängig davon, ob Descartes Cysats Werk unmittelbar gekannt hat oder nicht, ist klar, dass die Ideen, welche Descartes in seinen *Prinzipien der Philosophie* entwickelt, insbesondere im dritten Teil zu den Kometen sowie in seiner damals noch unveröffentlichten Schrift über die Welt, in einem spannenden wissenschaftshistorischen Kontext entstanden sind. Es ging darum, die neuen astronomischen Beobachtungen in Einklang mit einer kohärenten Erklärung des Weltbildes zu bringen, mit anderen Worten, eine neue Physik zu begründen. Dafür waren heliozentrische, ja sogar azentrische oder polyzentrische[79] Hypothesen und die Annahme von supralunaren Kometen als Naturphänomene mit »geradlinigen« Bahnen nötig. Eine neue kosmologische Sicht auf die Welt war gefragt: eine Welt, die zwar nicht *unendlich* oder *unbegrenzt* sein muss, aber in ihrer Größe doch als *unbestimmt* aufgefasst werden kann. Genau solche bahnbrechenden Thesen finden sich in Descartes' Briefen und Schriften wieder.

Literatur

Primärtexte

Aristoteles: *Meteorologie. Über die Welt*, übersetzt von Hans Strom (Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung*, begründet von E. Grumach, hrsg. von H. Flashar, Bd. 12, Teil 1: *Meteorologie*, Teil 2: *Über die Welt*), Darmstadt 1990.

Bacon, Roger: *Brief an Papst Clemens IV. Opus Maius: Teile I, II und VI, Briefe über die geheimen Werke der Natur und der Kunst*, übersetzt von Nikolaus Egel, Katharina Molnar, mit einer Einleitung und Anmerkungen von N. Egel (PhB 697), Hamburg 2017.

Baillet, Adrien: *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691, reimp. Paris 2012.

Baillet, Adrien: *La Vie de Monsieur Descartes réduite en abrégé*, Paris 1692 / Paris 1693.

[79] Siehe etwa die Annahmen über die ursprünglichen Bewegungen der Teile der Materie in *Die Welt*, § 8 (AT XI, 49).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Baillet, Adrien: »Olympica«, in: Descartes, René, *Discours de la Méthode*. Im Anhang: *Brief an Picot*; Adrien Baillet: *Olympica*, Französisch-Deutsch, übersetzt und hrsg. von Christian Wohlers (PhB 624), Hamburg 2011.

Bruno, Giordano: *De l'infinito, universo et mondi* [1584] / *Über das Unendliche, das Universum und die Welten*, Italienisch-Deutsch, übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Angelika Bönker-Vallon, Hamburg 2007.

Clauberg, Johannes: *Defensio Cartesiana adversus Jac. Revium Theologum Leidensen, et Cyriacum Lentulum, professorem Herbornensem: Pars Prior Exoterica, in qua Renati Cartesii Dissertatio de Methodo vindicatur, simul illustria cartesianæ logicæ et philosophiæ specimina exhibentur*, Amsterdam 1652.

Cysat, Johann Baptist: *Mathemata astronomica de loco, motu, magnitudine et causis cometae qui sub finem anni 1618 et initium 1619 in coelo fulsit, ex assiduis legitimisque variorum Phaenomenorum observationibus derivata*, Ingolstadt 1619.

Cysat, Johann Baptist : *Brief an Rader*, 21. März 1622, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 1611, f. 138r.

[Descartes, René], Verbeeck, Th. / Bos, E.-J. / van de Ven, J. (ed.): *Descartes' Correspondence: 1643*, Utrecht 2003.

Descartes, René: *Die Prinzipien der Philosophie*, Lateinisch-Deutsch, übersetzt und hrsg. von Christian Wohlers (PhB 566), Hamburg 2005.

Descartes, René: *Les Météores/Die Meteore*, hrsg., übersetzt, eingeleitet und kommentiert durch Claus Zittel (Forschungen zur Frühen Neuzeit, Bd. 10/2006), Frankfurt/M. 2006.

Descartes, René: *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übersetzt und hrsg. von Christian Wohlers (PhB 598), Hamburg 2009.

Descartes, René: *Discours de la Méthode*. Im Anhang: *Brief an Picot*; Adrien Baillet: *Olympica*, Französisch-Deutsch, übersetzt und hrsg. von Christian Wohlers (PhB 624), Hamburg 2011.

Descartes, Étude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616–1631), ed. Vincent Carraud, Gilles Olivo, avec la collaboration de Corinna Vermeulen, Paris, 2013.

Descartes, René: [*Le Monde ou Traité de la Lumière; L'Homme*] *Die Welt, Abhandlung über das Licht, Der Mensch*, Französisch-Deutsch, übersetzt und hrsg. von Christian Wohlers (PhB 682), Hamburg 2015.

Descartes, René: *Entwurf der Methode. Mit der Dioptrik, den Meteoren und der Geometrie*, übersetzt und hrsg. von Christian Wohlers (PhB 643), Hamburg 2015.

Descartes, René: *Der Briefwechsel mit Elisabeth von der Pfalz*, Französisch-Deutsch, hrsg. von I. Wienand, O. Ribordy, übersetzt von I. Wienand, O. Ribordy, B. Wirz unter Mitarbeit von A. Schiffhauer (PhB 659), Hamburg 2015.

Descartes, René: *Der Briefwechsel mit Marin Mersenne*, übersetzt, mit einer Einleitung, Anmerkungen und Registern versehen von Christian Wohlers (PhB 715), Hamburg 2020.

Descartes, René: *Lettre à Vatier*, 22 février 1638 (AT I, 559–565).

Descartes, René: *Lettre à Colvius*, 23 avril 1643 (AT III, 646–647).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Descartes, René: *Brief an Chanut*, 6. Juni 1647 (AT V, 50–58), in: *Der Briefwechsel mit Elisabeth von der Pfalz* (PhB 659), Hamburg 2015, S. 416–429.

Galileo Galilei: *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das ptolemäische und das kopernikanische*, aus dem Italienischen übersetzt und erläutert von Emil Strauss, Leipzig 1891 (reimp. 2014, 2016).

Kepler, Johannes: *Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica traditur*, Frankfurt a. M. 1604.

Kepler, Johannes: *Dioptrice seu demonstratio eorum quae visui & visibilibus propter Conspicilla non ita pridem inventa accidunt*, Augsburg 1610.

Kepler, Johannes: *Strena seu de Nive Sexangula*, Frankfurt a. M. 1611.

Kepler, Johannes: *De cometis libelli tres, 1: Astronomicus, 2. Physicus, 3. Astrologicus*, A. Asperger, 1619.

Kepler, Johannes: *Brief an Mästlin* (*GW*, Bd. VIII, Nr. 815).

Mästlin, Michael: *Astronomischer Discurs von den Cometen, so in Anno 1618 im Nouembri zu erscheinen angefangen und bis inn Februar dis 1619 Jahrs am Himmel noch gesehen wirt*, Untersuchung und Edition von Miguel Á. Granada (im Erscheinen).

Riccioli, Giambatista: *Almagestum Novum astronomiam veterem novamque complectens observationibus aliorum et propriis novisque theorematibus, problematibus, ac tabulis promotam, in tres tomos distributam quorum argumentum sequens pagina explicabit*, Bologna 1651.

Copernicus, Nicolaus: *Das neue Weltbild. Drei Texte. Commentariolus, Brief gegen Werner, De revolutionibus*, hrsg. von Hans Günter Zekl (PhB 300), Hamburg 1990.

Copernicus, Nicolaus: *Gesamtausgabe*, Bd. II, *De revolutionibus libri sex*. Kritische Edition besorgt von Heribert Maria Nobis und Bernhard Sticker, Hildesheim 1984.

Compton Carleton, Thomas: *Philosophia universa*, Antwerpen 1649.

Horatio Grassi: *On the Three Comets of the Year 1618* (*An Astronomical Disputation Presented Publicly in the Collegio Romano of the Society of Jesus by one of the Fathers of that same Society*, Rome, Jacobus Mascardus 1619) translated from the Latin by C.D. O'Malley, in: *Galileo Galilei, Horatio Grassi, Mario Guiducci and Johann Kepler, Controversy on Comets*, University of Pennsylvania Press, 1960, S. 3–19 (reimp. 2016).

Scheiner, Christoph: *Oculus Hoc Est: Fundamentum opticum, in quo ex accurata oculi anatome, Abstrusarum experientiarum sedula pervestigatione, ex invisis specierum visibilium tam everso quam erecta situ spectaculis, necnon solidis rationum momentis Radius visualis Ervitur; Sua visioni in oculo sedes decernitur; Angulis visorii Ingenium aperitur*, Innsbruck, 1619.

Schickard, Wilhelm: *Cometen Beschreibung In zwen underschidlich Partes agetheilt…* 1619 (Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. Math. q. 43, ff. 143–158).

Tychonis Brahe, Johannis Kepleri, Thomae Fieni, Liberti Fromondi, Ambrosii Rhodii, Joh. Bapt. Cysati, Philippi Mulleri Dissertationes, An verum sit, Cometas praesagire & effecere malà, pestem, famem, mortem Principium, s.l., 1665.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Sekundärliteratur

Ariew, Roger: *Descartes and the last Scholastics*, Ithaca/London 1999.

Bellis, Delphine: »La nature de la lumière entre physique et ontologie«, in: O. Ribordy, I. Wienand (ed.), *Descartes en dialogue*, Basel, 2019, S. 189–217.

Bitbol-Hespériès, Annie: »Les *Olympica* et la vocation scientifique de Descartes«, in: *Les Olympiques* de Descartes, *Romanica Gandensia* XXV, Genf, Droz, 1995, S. 47–71.

Camerota, Michele: »Sidera ex unis vorticibus in alios migrantia. Note sulla teoria cometaria cartesiana«, in: M.T. Marcialis / F.M. Crasta (ed.), *Descartes e l'Eredità Cartesiana nell'Europa Sei-Settecentesca*, Lecce 2002, S. 91–105.

Friedrich, Markus: *Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn*, München/Berlin 2016.

Gatto, Alfredo: »Descartes and the Jesuits«, in: C. Casalini (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden 2019, S. 405–425.

Kronk, Gary: *Cometography: A Catalogue of Comets*, Vol. 1: Ancient-1799, Cambridge 1999.

Marion, Jean-Luc: *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris ^{2}2009.

Mehl, Édouard: *Descartes et la visibilité du monde. Les Principes de la philosophie*, Paris 2009.

Mehl, Édouard: »Comètes et taches solaires en Allemagne (1610–1630): L'aile hétérodoxe (Faulhaber, Mayr, Mögling) et le point de départ de la ›fable du monde‹ cartésienne«, in: D. Tessicini, P. J. Boner (ed.), *Celestial Novelties on the Eve of the Scientific Revolution, 1540–1630*, Florence 2013, S. 231–255.

Mehl, Édouard: *Descartes en Allemagne, 1619–1620: le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Straßburg ^{2}2019.

Mehl, Édouard: »Kepler l'éclaireur«, in: D. Arbib, V. Carraud, É. Mehl, W. Schweidler (ed.), *Mirabilis scientiae fundamenta. Neuburg 1619: les commencements de la philosophie cartésienne*, Freiburg i.Br., Karl Alber Verlag, 2021 (in diesem Band).

Meinel, Christoph: »Les Météores de Froidmont et les Météores de Descartes«, in: A.-C. Bernès (ed.), *Libert Froidmont et les résistances aux révolutions scientifiques*, Haccourt 1988, S. 105–129.

Nadler, Steven: *The Philosopher, the Priest, and the Painter*, Oxford 2013.

Oswald, Julius SJ: »Johann Baptist Cysat«, in: *Sammelblatt des Historischen Vereins Ingolstadt*, Bd. 110 (2001), S. 149–162.

Pantin, Isabelle: »Libert Froidmont's Conception and Imagination of Space in Three Early Works: *Peregrinatio cœlestis* (1616), *De cometa* (1618) *Meteorologica* (1627)«, in: F. A. Bakker, D. Bellis et C. R. Palmerini (ed.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Cham 2019, S. 179–200.

Ribordy, Olivier: »Neue Phänomene am Himmel. Astronomische Beobachtungen des Johann Baptist Cysat zu den Kometen um 1618–1619«, in: É. Mehl, I. Pantin (ed.), *De mundi recentioribus phænomenis. Cosmologie et science dans l'Europe des Temps modernes XVe–XVIIe siècles. Essais en l'honneur de Miguel Ángel Granada*, Brepols (De diversis artibus) 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Rodis-Lewis, Geneviève: *L'Œuvre de Descartes*, Paris 1971 (reimp. 2013).
Schiffhauer, Angela: »Descartes im Portrait«, in: O. Ribordy, I. Wienand (ed.), *Descartes en dialogue*, Basel 2019, S. 263–329.
Servus, Hermann: *Die Geschichte des Fernrohrs bis auf die neueste Zeit*, Berlin-Heidelberg 1886.
Siebert, Harald: *Die große kosmologische Kontroverse: Rekonstruktionsversuche anhand des Itinerarium exstaticum von Athanasius Kircher SJ (1602–1680)*, Stuttgart 2006.
Verbeck, Theo: »Colvius Andreas (1594–1671)«, in: *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge 2015, S. 135–136.
Weichenhan, Michael: *›Ergo perit coelum...‹: die Supernova des Jahres 1572 und die Überwindung der aristotelischen Kosmologie*, Wiesbaden 2004.
Zinner, Ernst: *Entstehung und Ausbreitung der coppernicanischen Lehre* (Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät zu Erlangen, hrsg. von Albert Haßelwander, Bd. 74, Erlangen), June & Sohn, 1943, (hrsg. und ergänzt von H.M. Nobis, F. Schmeidler, München 1988).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Édouard Mehl

Kepler, l'éclaireur

Abstract
Here we return to the old question of the relationship between Descartes and Kepler, in the light of a precise study of Kepler's scientific activity during the years 1619–1621. These were years that were very much affected by the consequences of the beginning of the Thirty Years' War and the growing influence of the Jesuits (Scheiner) on the Habsburgs. But it was also during these years that Kepler published his greatest works: the *Harmonice mundi* in 1619, and above all the *Epitome astronomiae copernicanae* (1618–1621). We try to show how the early and systematic confrontation with Kepler's work explains the project of the three *Essays* of Method: Optics, Geometry and the Meteors.

Depuis celle de Leibniz, qui lui a donné toute sa dignité philosophique, les tentatives pour faire un peu de lumière sur le rapport de Descartes à Kepler sont anciennes et nombreuses[1]. Ce rapport, à n'en pas douter, compte parmi ces « enchaînements moteurs les plus intérieurs de l'avènement [de la science moderne] » vis-à-vis desquels « notre savoir est encore très indigent et obscur »[2]. Au lieu de faire l'inventaire de ces tentatives, je me contenterai de mentionner trois d'entre elles, dont l'importance a été décisive pour l'orientation de mes recherches. J'ai d'abord rencontré cette question à travers la thèse de Jean-Luc Marion sur la création des vérités éternelles, *Sur la théologie blanche de*

---

[1] G. W. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum / Remarques sur les Principes de Descartes*, in *Opuscula philosophica selecta* (Paris, Boivin, 1939) / *Opuscules Philosophiques*, traduits du latin par Paul Schrecker, Paris, Vrin, 1966, p. 42 (sur l'art. II, 32) et p. 47 (sur l'art. II, 39).

[2] M. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* [*Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*; Freiburg, WS 1935–36], tr. J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, coll. Tel, 1988, p. 77.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Descartes[3], qui avait démontré la nature structurellement ambivalente et complexe de cette relation constituée de convergence scientifique et de divergence métaphysique. Après avoir digéré cet ouvrage de mon mieux, je suis allé puiser aux sources qu'il m'indiquait, en particulier l'étude pionnière de Lüder Gäbe, *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes* (1972)[4]. Enfin, mais plus tardivement, je me suis avisé que Gérard Simon, auteur du remarquable *Kepler astronome astrologue* (1979), avait fini par centrer sur Kepler un travail qui avait commencé au milieu des années 1960, sous la direction de Ferdinand Alquié, avec une thèse dont le titre initialement prévu était : *Science et vision du monde chez Kepler et Descartes*[5]. Revenant après-coup sur cet itinéraire intellectuel, Simon a bien énoncé le paradoxe auquel je vais m'attacher ici : après avoir constaté un certain nombre de différences entre les deux auteurs, il ajoutait – plus à la manière d'un point d'interrogation que de façon vraiment conclusive : « ce qu'il y a d'étonnant dans cette série d'oppositions c'est ce qui les unit »[6]. Je vais donc tâcher de comprendre la loi de cette série, et ce qui fait que la rencontre et l'opposition de Descartes à Kepler n'est pas du tout accidentelle et contingente, mais rationnelle et *systématique*. L'hypothèse directrice du présent essai est donc de comprendre l'entreprise initiale de Descartes comme un effort systématique pour repousser, par l'exercice de la *méthode*, toutes les sciences dites « mathématiques » au-delà des limites dans lesquelles Kepler les avait installées. La *Règle VIII* en donne un exemple évident et quasi explicite avec la recherche de la courbe anaclastique[7], mais ce n'est qu'un exemple, qu'on pourra généraliser pour montrer que Descartes applique sa méthode pour aller dans les sciences plus loin

---

[3] Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981, 2e éd. 1991, Livre I, section 2, § 10.

[4] Lüder Gäbe, *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*, Hamburg, Meiner, 1972.

[5] Gérard Simon, *Kepler astronome astrologue*. Paris, Gallimard, 1979. Pour quelques éléments sur l'histoire de ce travail, voir nos indications dans G. Simon, *Kepler, rénovateur de l'optique*, édité par Delphine Bellis et Nicolas Roudet, Paris, Garnier, 2019, p. 13–15.

[6] Gérard Simon, *Science et histoire*, Paris, Gallimard, 2008, p. 119.

[7] Règle VIII, AT X, 394, 19–395, 16. Sur la détermination de la courbe anaclastique, voir les annotations de Pierre Costabel dans *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Traduction et annotation par J.-L. Marion et P. Costabel, La Haye, Nijhoff, 1977 (note reprise dans Pierre Costabel, *Démarches originales de Descartes savant*, Paris, Vrin, 1982, p. 53–58).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

que Kepler ne l'a fait, et pour résoudre des questions déterminées, que celui-ci a laissées à l'état de problèmes sans solution. Ce n'est donc nullement un hasard si les trois essais de 1637, La *Dioptrique*, La *Géométrie*, et les *Météores* ont chacun, par leur objet, un ancrage précis, repérable et même parfaitement *traçable* dans le corpus képlérien des années 1619–1620[8].

1. Kepler en Allemagne, 1619–1620

Avant d'y venir, commençons par quelques remarques sur la question historique d'une rencontre directe entre Kepler et Descartes. Descartes ayant confié avoir eu Kepler pour « maître en optique »[9], cela peut-il se prendre au sens d'un enseignement magistral *intuitu personae*? On sait que l'hypothèse de cette rencontre a été envisagée et soutenue par les éditeurs des *Gesammelte Werke*, à partir d'une lettre d'un correspondant ulmien de Kepler, annonçant à Kepler la visite d'une certain « Carte*l*ius », ce que les éditeurs de Kepler ont d'abord cru pouvoir prendre pour une faute de plume. Cette hypothèse est intenable, d'abord parce que la lettre a été reclassée et antidatée d'un an par les soins de Friedrich Seck; ensuite parce que le nom latinisé de Descartes n'apparaît que plus tardivement; enfin parce que ledit Carte*l*ius a bien un état civil vérifiable. Aucune des raisons avancées jusqu'à ce jour pour étayer l'hypothèse d'un voyage de Descartes à Linz, où se trouvait alors Kepler, n'est documentée, ne fût-ce que minimalement[10].

Que cette piste soit un leurre n'interdit pourtant pas d'envisager l'hypothèse de cette rencontre. Mais pour ce faire, il faut s'intéresser

---

[8] Nous nous permettons de renvoyer à deux études complémentaires, qui éclaireront notre propos : « Euclide et la fin de la Renaissance. Sur le scholie de la proposition XIII.18 », in Sabine Rommevaux (éd.), *La réception des Éléments d'Euclide au Moyen Âge et à la Renaissance*, *Revue d'Histoire des Sciences*, 56–2, p. 439–455; « Descartes a-t-il critiqué les lois de Kepler? », in É. Mehl (éd.), *Kepler. La physique céleste. Autour de l'*Astronomia Nova *(1609)*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 231–259.

[9] Voir Michel Fichant, *Science et métaphysique chez Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998, ch. II, et *Descartes à Mersenne*, 31 mars 1638, AT II, 85–86 : « Celui qui m'accuse d'avoir emprunté de Kepler les ellipses et les hyperboles de ma *Dioptrique*, doit être ignorant ou malicieux […]. Cela n'empêche pas que je n'avoue que Kepler a été mon premier maître en optique, et que je crois qu'il a été celui de tous qui en a le plus su par ci-devant ».

[10] Voir É. Mehl, « Note sur le séjour allemand de Descartes », *Bulletin Cartésien XXVIII* (liminaire I). *Archives de philosophie*, janvier–mars 2000, p. 1–6.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

de près au contexte et à la situation personnelle de Kepler dans les années 1619–1621. C'est une époque de grand trouble, confessionnel et politique. Kepler a été au service des Habsbourg (de l'Empereur Rodolphe jusqu'en 1611, puis de Matthias, mort en mars 1619). À l'été 1619, au moment et à l'endroit même où a lieu le couronnement de son successeur Ferdinand, Kepler publie l'*Harmonice Mundi* assorti d'une dédicace à Jacques Ier d'Angleterre. Rappelons que James est le grand-père maternel de la Princesse Elisabeth von der Pfalz, née en décembre 1618 de l'union de sa mère Elisabeth Stuart avec le calviniste Frédéric V, celui qu'on appellera bientôt le « Winterkönig », puisqu'ils seront sacrés roi et reine des États de Bohême le 4 et le 7 novembre 1619. Le geste de la dédicace était, politiquement, beaucoup plus risqué que Kepler ne l'avait d'abord imaginé : au moment où il en avait décidé, fin 1618, Kepler ne pouvait pas savoir que la mort de Matthias allait précipiter le durcissement de l'opposition entre le camp calviniste, pour lequel il a des sympathies notoires, et les Habsbourg, vis-à-vis desquels le mathématicien impérial était tenu par un devoir de réserve. De fait, Kepler ne sera confirmé dans son statut de mathématicien de l'Empereur que le 30 décembre 1621. Entretemps, son sort semble avoir été très incertain. Entre le couronnement de Ferdinand et la confirmation de son statut, Kepler a voyagé dans le Wurtemberg. On sait qu'il a séjourné à Tübingen, Stuttgart, Ulm, et Butzbach[11]. Des affaires personnelles l'occupent, notamment la défense de sa mère Catharina, accusée et détenue pour sorcellerie. Kepler, qui a fait, en 1618, la découverte capitale et ultime de la loi des temps périodiques, est donc à la fois au sommet de sa gloire, et dans les affres d'une situation personnelle presque intenable : excommunié par les Protestants, mis à l'Index par les catholiques au début de l'année 1619, suspecté par l'Empereur Ferdinand de sympathies avec les révoltés de Bohême, accaparé pendant de longs mois par l'absurde procès de sa mère, harcelé par les héritiers de Tycho Brahe, apparemment brouillé avec son vieux maître et mentor Michael Mästlin. Il a, au minimum, besoin de nouveaux appuis, et d'un second souffle.

De nouveaux éléments permettent cependant d'esquisser une hypothèse alternative. Dans la *Vie de Monsieur Descartes*, Baillet rapporte l'opinion de Pierre Borel selon laquelle Descartes serait allé à

[11] Max Caspar, *Kepler*, tr. and ed. by C. Doris Hellman, with new references by Owen Gingerich and bibliographical citations by Alain Segonds. New York, Dover, 1993.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Prague au moment de la Montagne Blanche (novembre 1620)[12] pour s'y entretenir avec les héritiers de Tycho (Franz Tengnagel) et y voir le trésor des instruments de Tycho, censément rapatriés du château de Benatky à la cour de Rodolphe. Mais, selon Baillet, qui n'est guère méfiant en règle générale : « la triste destinée de ces machines ne nous permet presque pas de le croire ». Baillet fait remarquer qu'il ne reste presque plus rien de ces instruments depuis l'entrée à Prague de l'Électeur Palatin « de sorte que Monsieur Descartes ne pourrait avoir vu ces machines que par une aventure miraculeuse ». Baillet reprend ici, telle quelle, tout une page de la *Vie de Tycho Brahe* de Gassendi. Gassendi (et donc Baillet), ignoraient cependant un aspect important de cette affaire : après la défaite de la Montagne Blanche, le jésuite Christoph Scheiner, qui a officié lui-même à Ingolstadt jusqu'en 1618, a été mandaté pour assister l'Archiduc d'Autriche Karl, frère de l'Empereur Ferdinand, dans la grande entreprise de recatholicisation des États de Bohême, menée après la défaite du « Winterkönig ». Scheiner, confesseur de l'Archiduc, a profité de la nouvelle donne politique pour entreprendre de récupérer l'intégralité des observations et instruments de Tycho. C'est la raison pour laquelle le grand globe céleste de Tycho est arrivé à Nysa (Neisse), où Scheiner a fondé un collège jésuite entre 1622 et 1624[13]. Mais l'entreprise de récupération est allée beaucoup plus loin, et Kepler a été directement impliqué dans cette sombre affaire. En effet, Scheiner ne s'est pas seulement adressé à Tengnagel, pour exiger de lui la restitution de ces instruments (avec un mandat de l'Empereur) mais a fait réclamer à Kepler la restitution des observations et des instruments que celui-ci aurait emmenés à son départ de Prague pour Linz, puis, sans autorisation, de Linz à Stuttgart en 1620. Ces efforts, que l'on sache, sont restés sans effet[14].

---

[12] Sur l'improbabilité de cette participation, et les doutes raisonnables déjà formulés par Charles Adam, voir ici même la contribution d'Olivier Chaline, p. 317 n. 12.

[13] Scheiner a, selon toute apparence, été accompagné dans cette entreprise par le jeune mathématicien Caspar Grünewald, formé à Würzburg à l'école d'Adrianus Romanus, qui séjournait à Francfort au cours de l'été 1619. Voir notre *Descartes en Allemagne 1619–1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2e éd. 2019, p. 507, n. 48, montrant que Grünewald a ensuite travaillé, comme Scheiner, auprès de l'archiduc Charles d'Autriche (1590–1624), frère de l'empereur Ferdinand, après 1622. Sur le rapport avec Kepler, voir ici même notre *Note complémentaire : Caspar Grünewald et Kepler*.

[14] GW 19, 362–366, spt. *Scheiner an Tengnagel*, 1621 Nov. 4, n° 7–98, p. 363 : « De liberali Tychonicarum observationum dono, mihi et Societati facto, contentus est Imperator, et vult ut quae in sua potestate habet, proxima data occasione mihi

https://doi.org/10.5771/9783495999769

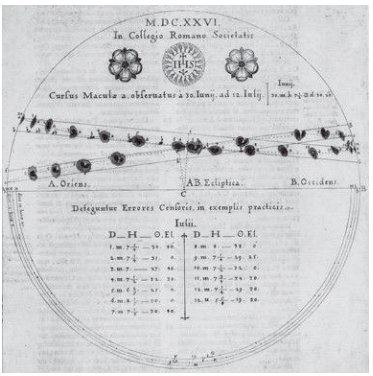
Si les informations de l'Empereur et de l'Archiduc d'Autriche ne sont pas fausses, Kepler aurait donc transporté une partie de son butin à Stuttgart et dans le Wurtemberg, où il a dû prolonger son séjour pour tâcher d'arracher sa mère aux griffes de la justice.

Résumons : selon ses premiers biographes, Descartes aurait cherché à voir l'héritage de Tycho Brahe. Or les Jésuites de l'entourage de Scheiner répandent le bruit que Kepler a frauduleusement emmené avec lui une partie de cet héritage dans le Wurtemberg en 1620. Baillet l'ignorait; mais ce qu'il ignore encore plus, et Scheiner aussi, c'est que Kepler entre en communication, à cette époque, avec le landgrave Philipp de Hessen-Butzbach. Celui-ci, qui a assisté aux fêtes du couronnement de l'Empereur à l'été 1619, est reparti en son fief de Butzbach, à une quinzaine de lieues de Francfort, où il construit un observatoire que Kepler visite pour la première fois en juin 1621. C'est à partir de cette date que le landgrave fait construire un globe céleste équivalent, et même surpassant celui de Tycho, réquisitionné par Scheiner, ainsi qu'un tube optique de dimensions inédites, qui permit au landgrave et à Kepler de faire, au long des années 1620, des observations des taches solaires d'un niveau de précision supérieur à celui de la *Rosa Ursina* de Scheiner[15].

tradat : quae non habet, sed apud Keplerum detinentur, enitetur sua sacra Majestas ut recipiantur… ».

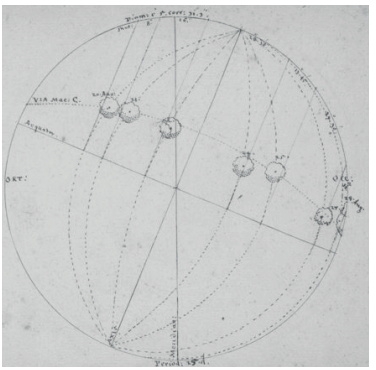
[15] Édouard Mehl [avec Pierre Jeandillou] : « Bibliothèques, conservatoires, observatoires. Nouveaux matériaux pour l'histoire de l'astronomie moderne : autour du landgraviat de Hessen-Butzbach », *La Revue de la BNU*, n° 18, automne 2018, p. 61–71 (https://journals.openedition.org/rbnu/608); *Descartes en Allemagne*, *op. cit.*, p. 414–418.

https://doi.org/10.5771/9783495999769



Christoph Scheiner (*maculae*, juin 1626)

Rosa Ursina (1630)



[D. Mögling] (août 1626)

Observationes macularum solarium, Darmstadt, Hs. 228

Le landgrave, qui n'est pas très regardant sur la fréquentabilité de ses hôtes, héberge régulièrement le mathématicien Johann Faulhaber et prend à son service le sulfureux Daniel Mögling, qui semble avoir renoncé à ses frasques rosicruciennes pour se consacrer à l'étude de l'astronomie, sous la direction conjointe de Kepler et de Guillaume Schickard. C'est à lui qu'on doit le recueil d'observation des taches solaires autour de 1626. Signalons ici que le Nachlass du Landgrave Philipp, aujourd'hui conservé au Hessisches Stadtarchiv de Darmstadt, conserve plusieurs manuscrits inédits de Kepler, Faulhaber et Daniel Mögling, dont l'intérêt scientifique pour les études cartésiennes est immense. Alors qu'en 2001 j'avais écarté l'hypothèse que Descartes ait pu visiter le landgrave à Butzbach (hypothèse soutenue par Kurt Hawlitschek, d'une manière peu convaincante et qui suscite de nombreuses réserves[16]), j'ai fait ma *recantatio* dans la seconde édition de *Descartes en Allemagne* : tout ce que les biographes ont affirmé sur les supposées rencontres de Descartes (Faulhaber, Kepler, les Rose-Croix, les instruments de Tycho Brahe) pourrait tout

16 K. Hawlitschek, *Johannn Faulhaber, 1580–1635. Eine Blütezeit der mathematischen Wissenschaften in Ulm*, Ulm, Veröffentlichungen der Stadtbibliothek, 1995, puis *id.*, *Johann Faulhaber und René Descartes auf dem Weg zur modernen Wissenschaft. Ulm 1619*, Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm, Band 22, 2006, S. 73–83.

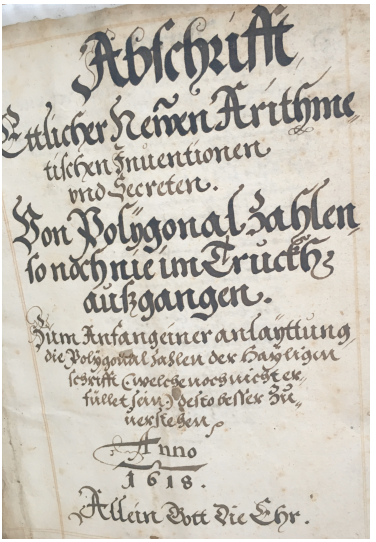
https://doi.org/10.5771/9783495999769

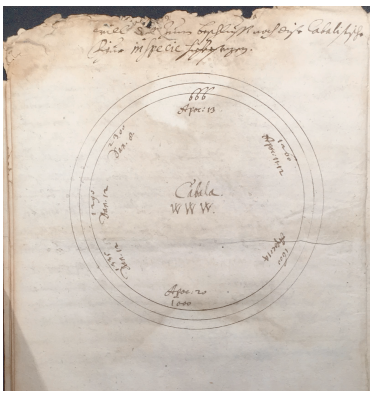
à fait se concevoir en cet unique lieu. Chacun des épisodes plus ou moins vérifiables qu'on rapporte au séjour allemand de Descartes renvoie plus ou moins directement à ce petit landgraviat aux portes de Francfort. Que Descartes ne s'y soit pas rendu en décembre 1619, comme Hawlitschek l'a soutenu sans preuve suffisante, n'interdit pas de penser qu'il s'y soit rendu dès la fin des fêtes du couronnement – donc en septembre/octobre 1619 – ce qui serait, géographiquement, beaucoup plus logique : en tous les cas, on voit mal Descartes faire le voyage de Francfort à Ulm, à l'automne, pour revenir ensuite sur ses pas en plein hiver, et à contre-courant des mouvements de troupe qu'il utilise justement comme des transports en commun. Les hypothèses d'Hawlitschek sont fantaisistes, et son travail non critique, mais il faut lui reconnaître le mérite d'avoir pointé du doigt l'endroit où il faut concentrer nos recherches : le landgraviat de Hessen-Butzbach.

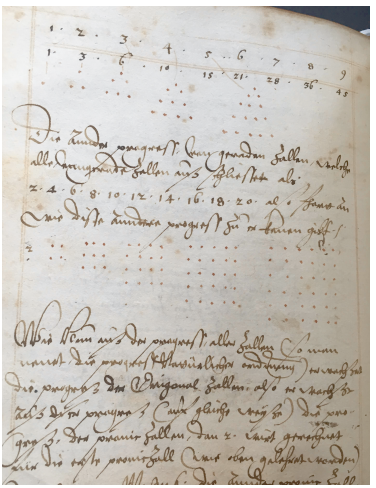
2. Wilhelm Schickard et le développement de l'optique entre Kepler et Descartes

On trouve, notamment, dans le Nachlass de Philipp de Hessen-Butzbach, à côté d'un manuscrit original de Faulhaber, daté de 1618, sur les « secrets » de ses nombres polygones, un rapport inédit du même Faulhaber sur les parhélies et parasélènes de mars 1619.

https://doi.org/10.5771/9783495999769







Johann Faulhaber : manuscrits de Butzbach (Landesbibliothek Darmstadt, Hs. 3044; Hs. 1239)

Le phénomène de mars 1619 avait également été observé par Kepler, qui, au long de sa correspondance de 1619, discute de la formation

https://doi.org/10.5771/9783495999769

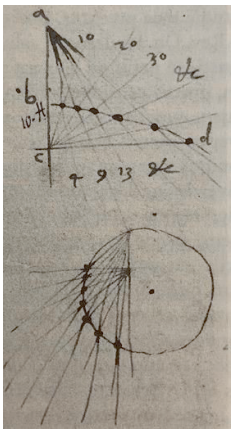
des halos et de l'arc-en-ciel, phénomène qu'il juge « mal connu et trop peu étudié ». Signalons le texte important que Kepler met en tête de son *Prognosticon* pour l'année 1620 – avec une dédicace datée du *10 novembre 1619*. Ce document avait échappé à l'attention de L. Gäbe, bien qu'il contînt des informations essentielles par rapport à la question du « Kometenstreit » ulmien de 1619. Kepler y revient sur les trois comètes de l'année 1618, et surtout la troisième, apparue le 10 novembre de l'année précédente (date à laquelle, comme on le sait, Descartes rencontre Isaac Beeckman). Il conteste que les Frères de la Rose-Croix aient pu prédire l'apparition de ces comètes, comme Faulhaber se targue de l'avoir fait, et pense qu'il y a eu une confusion entre la comète et un halo entourant Jupiter. Soucieux d'expliquer ce phénomène, qui, selon lui est apparenté à celui des parhélies et de l'arc-en-ciel, Kepler revient également sur la description des parhélies du mois de mars, apparues deux jours avant la mort de Matthias : « Du Soleil s'élevait à la verticale une colonne lumineuse rectiligne jusqu'à un arc-en-ciel concave de couleur rouge à l'extérieur, et bleue à l'intérieur. Il avait la figure d'une hyperbole, dont les asymptotes formaient un angle égal à ceux d'un triangle équilatéral »[17]. Kepler reprend ici la description qu'il a faite de ce phénomène dans la correspondance d'août 1619 avec Remus Quietanus; c'est-à-dire que, de mars à novembre 1619, il s'est attaché à une explication géométrique

[17] Kepler, *Prognosticum auf das Jahr 1620* (Linz, Hans Planck, [1619] dédicace du 10 novembre 1619). Texte : *Nova Kepleriana* 7, bearb. von Max Caspar und Walther van Dyck (München, Beck, 1933); GW 11, 2 [1993], 211, 21–212, 13. « Den kunstliebenden zu gefallen / und zu mehrer *perfection* dieser noch etwas mangelhften *Speculation* vom Regenbogen / will ich hiermit eine solche Erscheinung / so ich in diesem 1619. Jahr den 18.ten *Martij/* zween Tag vor Kay. *Matthiae* seel. ableiben Abends bey untergang der Sonnen gesehen / beschreiben. Auß der Sonnen ist gerad in die höhe gestrichen ein heller Streim biß an einen uber sich gekehrten Regenbogen / aussen Roth / innen blau geferbet / *figurae hyperboles, cujus Asymptotôn angulis aequalis esset triangulari aequilateri,* ward anzusehen / als hätte die Sonne ein par Hörner auffgesetzt / welche Hörner sich mit ihren Farben in der trübern Lufft auffwärz je höher je mehr verluhren. Wa der auffrechte helle Strich an deß Regenbogens krümme gegangen / da ist ein sonderliche helle / gleich einem parelio oder Nebeneigentlicher zureden einer OberSonnen zusehen gewest / hat die höhe gehalten 22 und ein halben Grad / so weit es sonsten ist von der Sonnen biß zu NebenSonnen / parelio vel Haloni. Gemeiniglich folget auff solliche wunderliche Regenbögen / ein langwüriges feuchtes Ungewitter / wie auch damahlen inner zweyer Tagen ervolget / und uber vier Tag aneinander gewehret. Wann nun dergleichen bey nächtlicher weil uber einem grossen Sterne were gesehen worden / würde vielleicht solches für einen dreyecketen Cometen außgeben worden seyn. ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

des parhélies, qui peut aussi, lui semble-t-il, s'étendre aux halos et à l'arc-en-ciel.

Kepler an J. Remus Quietanus, 31 août 1619
GW 17, 376



W. Schickard an Kepler, 2 avril 1623
W. Schickard, *Briefwechsel*, I, 130–132

Il ne faut pas chercher ailleurs le point de départ des *Météores* cartésiens, de sorte que l'idée d'expliquer géométriquement et *a priori* toute la physique par l'optique, sur la base d'une description des parhélies de Rome, n'est qu'un recommencement ou la mise à exécution d'un projet dont l'idée a germé en 1619 dans le milieu scientifique dont Kepler, Schickard et Daniel Mögling sont les principaux protagonistes[18]. Le fait que Descartes utilise en 1637 la description du phénomène de Rome par Wilhelm Schickard, qui avait gravé les planches de l'*Harmonice Mundi* et de l'*Epitome astronomiae copernicanae*, n'est

[18] Tous sont en cela les héritiers des perspectivistes médiévaux. Sur ce point, voir en particulier l'introduction au *De iride* de Robert Grossesteste, qui mentionne la tripartition de l'optique en fonction du mode de transmission du rayon lumineux : direct, réfléchi, ou réfracté. Grosseteste signale ici que la « troisième partie de cette science est restée jusqu'à présent inconnue et inexplorée (*apud nos intacta et incognita usque ad tempus hoc permansit*) », du fait de sa difficulté (*multo difficilior*) mais aussi par une « profondeur » qui la rend « beaucoup plus admirable » que les deux autres parties (*longe mirabilior*). C'est cette science que, quelques années plus tard, Descartes appellera la « science des miracles » (*à Mersenne?* sept. 1629, AT I, 21), mais à laquelle il s'intéresse en 1619 (AT X, 215–216). Sur ce dernier point, voir Fernand Hallyn : « Aspects de la problématique de l'illusion chez Descartes », *Littératures classiques*, 2002/44, p. 285–304.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

nullement une coïncidence, et s'il ne le nomme pas, pas plus que Kepler, c'est pour la raison très simple que Descartes ne cherche pas à attiser la fureur des collègues de Scheiner en affichant sa proximité avec un astronome copernicien, de surcroît « hérétique ». C'est bien le même Schickard qui, en 1623, rapportait à Kepler ses tentatives pour découvrir ce qu'il est incontestablement le premier à avoir appelé la loi de la réfraction. Schickard rapporte à Kepler les « admirables phénomènes » (*phaenomena mirabilia et suavissima*) du prisme lumineux, dont il pourrait donner une démonstration si quelqu'un pouvait lui donner la *loi* des réfractions (« si quis mihi *refractionum* certam legem tulisset »)[19]. Schickard se dit en effet capable de mesurer empiriquement ou mécaniquement les angles d'incidence et de réfraction des rayons lumineux, mais il ne comprend pas la raison de leur augmentation (« nescivi proportionem aut incrementorum rationes »), une formule qu'on retrouve *ad literam* dans une lettre que l'ingénieur Cornier envoie à Mersenne en mars 1626 : « je ne crois pas que, quelqu'habile homme qu'il soit, il [sc. Descartes] puisse bien *donner des raisons des réfractions*, jusqu'à ce qu'il ait enseigné à faire des lunettes de Hollande par raison et règlement en telle longueur qu'on voudra »; puis dans le premier livre de l'*Harmonie Universelle* de Mersenne (achevé en 1629) : « L'un des plus excellents esprits de ce siècle a trouvé la vraie proportion des réfractions aux inclinations »[20].

Le schéma inventé par Schickard nous montre sa tentative, en 1623, pour faire de l'hyperbole un outil descriptif de la réfraction, mais, comme il le reconnaît lui-même, l'hyperbole n'est qu'une hypothèse descriptive qui montre le *quia* dans le meilleur des cas, et n'est certainement pas la *ratio* recherchée. On est ici très exactement au seuil de la mesure cartésienne des réfractions, telle qu'elle est exposée à Beeckman en 1628. D'ailleurs, comme l'a montré Pierre Costabel, Descartes utilise en 1628 l'hyperbole sans la démontrer, ce que fera Beeckman au commencement de février 1629.

---

[19] *Schickard an Kepler*, 2. 4. 1623, in Wilhelm Schickard, *Briefwechsel*, 1616–1635, herausgegeben von Friedrich Seck, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, Bd. I, n° 38, p. 130–132 = Kepler, GW 18, Brief n° 944, p. 119–121. Voir le commentaire de Matthias Schramm, dans *Wilhelm Schickard 1592–1635. Astronom, Geograph, Orientalist, Erfinder der Rechenmaschine*, Herausgegeben von F. Seck, Tübingen, J.C.B. Mohr (Siebeck), p. 282–285.

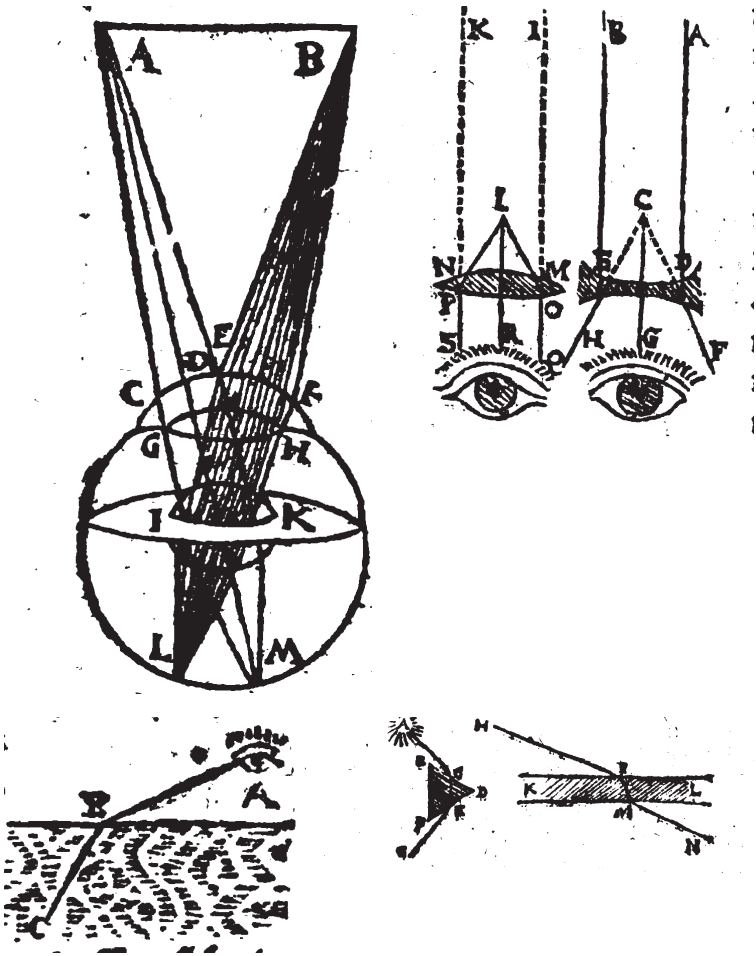
[20] P. Costabel, Annexes III, IV, V aux *Règles utiles et claires…*, *op. cit.*, p. 309–322, repris dans *Démarches originales…*, *op. cit.*, p. 39–76.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

En 1624, Schickard publiait, en allemand, un *Weiterer Bericht Von Der Fliegenden Liecht-Kugel* où il expose l'objet de ses recherches, sur la réfraction, sa théorie des couleurs et des météores, en publiant notamment des extraits de sa correspondance avec Kepler. Il est surprenant que le rapport des *Essais* à cette « teutsche *Optica* » – qui contient de fait tout une météorologie – n'ait encore jamais fait l'objet d'une étude systématique. Un examen même superficiel des travaux de Schickard en optique montre cependant que Descartes ne lui a pas simplement emprunté la description des parhélies dans ses *Météores*, mais qu'il a établi la loi des sinus dans la droite continuation de l'expérience conduite par Schickard pour déterminer les réfractions, de manière certes seulement mécanique et donc « aveugle », non de manière géométrique et donc scientifique. En ce sens, on peut légitimement estimer que Schickard (qui pense l'émission de la lumière selon l'analogie balistique qu'on retrouvera dans la *Dioptrique*) est le chaînon manquant entre Kepler et Descartes – Kepler qui avait comme en main et sous les yeux la « considération des sinus », mais qui ne l'a pas retenue pour des raisons qu'on trouvera fort bien analysées dans la partie inédite de la thèse de G. Simon, éditée par les soins de Delphine Bellis[21].

[21] Gérard Simon, *Kepler, rénovateur de l'optique*, éd. cit., p. 102–113.

https://doi.org/10.5771/9783495999769



W. Schickard, Weiterer Bericht von der fliegenden Liechtkugel welche den 7 novembris Jüngsthin am hellen Himmel erschienen ist, Cellius, 1624

3. L'*inventum mirabile* de Kepler

Mais tout cela ne montre pas en quoi Kepler aurait pu donner à Descartes une impulsion décisive, ni en quoi sa rencontre peut avoir eu

https://doi.org/10.5771/9783495999769

rapport avec la découverte cartésienne des « fondements de la science admirable ». Postérieurement à ma thèse, j'ai proposé de rapporter la problématique cartésienne des *fondements* aux deux « découvertes » sensationnelles qui encadrent le travail de l'astronome entre 1596 et 1619 – la théorie des polyèdres, en 1596, et la découverte de la loi des temps périodiques en 1618. Rappelons qu'en 1596, Kepler avait publié un opuscule, plus programmatique que sommatif, consacré à l'*Admirable proportion des orbes célestes*. L'ouvrage traduit en anglais et en français sous le titre de *Secret du monde*, s'intitule proprement *De Admirabili proportione orbium coelestium*... Ce que, dès l'*editio princeps*, le maître de Tübingen, Michael Mästlin, présentait comme la « découverte admirable » de son jeune disciple (« *admirando invento* »)[22].

Comme la chose est bien connue, l'invention képlérienne consistait à déduire les distances des six orbes planétaires de l'intercalation des cinq corps réguliers de la géométrie; ce qui donnait à ses yeux la raison suffisante de la disposition des orbes, puisqu'il est géométriquement démontré par Euclide qu'il ne peut exister d'autres solides réguliers que les cinq répertoriés : cube, tétraèdre, octaèdre, icosaèdre, dodécaèdre (*Éléments XIII*, prop. 18, scolie). Comme Mästlin l'indique dans sa Préface de 1596, Kepler a rebâti la théorie copernicienne sur le fondement de la certitude géométrique, qui est la *regula veritatis* en matière de quantité[23]. Cela dit, derrière ce triomphalisme juvénile, il y avait autant de doutes que de certitudes. Kepler paraphrasait ici

---

[22] Mästlin signe deux très importants paratextes dans le *Prodromus* de 1596 : i/la *Préface au Lecteur* en tête de la réédition de la *Narratio Prima* de Rheticus (GW 1, 82–87 = tr. dans G. J. Rheticus, *Narratio Prima*, *Studia Copernicana XX*, éd. Henri-Hugonnard-Roche et Jean-Pierre Verdet, Wroclaw et al., Ossolineum, 1982, p. 199–207); ii/ en appendice à l'ouvrage, son petit traité sur les *Dimensions des orbes et sphères célestes* (GW 1, 132–145 = *Le Secret du Monde*, éd. Alain Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 163–181). Pour les occurrences de l'*inventum* képlérien sous la plume de Mästlin : *Ad lectorem*, GW 1, 82, 21; 82, 45; 83, 3; 84, 48; *De dimensionibus*, GW 1, 132, 28.

[23] Mästlin insiste sur le fait que l'*inventum* képlérien n'est pas une invention géométrique, mais l'invention d'une norme et d'une règle pour restaurer la certitude de l'astronomie (1596, p. 86–87 / GW 1, 82, 39–46); il insiste donc sur la valeur méthodologique du *mirabile inventum* : « Ab hoc igitur tempore, qui coelorum motus plenius inquirere, et quae in Astronomia adhuc mancae sunt, reficere et redintegrare volet, habet iam a priori patentem ianuam, qua ingrediatur, habet rectissimam normam, ad quam, ceu ad Lydium Lapidem, omnes suas observationes, totumque calculum examinet. Merito igitur nostro seculo, excellentissimi Mathematici Kepleri ingeniosissimo invento, gratulor, nihil dubitans, quin per id totam Astronomiam

https://doi.org/10.5771/9783495999769

la *Weltformel* copernicienne, selon laquelle *seul* l'ordre héliocentrique manifeste « l'admirable symétrie du monde et le lien de l'harmonie entre la grandeur et le mouvement des orbes » (déclaration aussi bien faite par le *De Revolutionibus* que par la *Narratio Prima* de Rheticus, dont la réédition accompagne l'essai de 1596), mais, comme il l'admet lui-même dans les derniers chapitres de son ouvrage, l'invention de 1596, si admirable soit-elle, *n'atteint pas le fondement* commun sur lequel reposent la théorie des distances et celle des périodes. Ce fondement, c'est celui que Kepler découvre en 1618, après avoir tâtonné pendant plus de vingt ans, et c'est ce qu'on appellera ultérieurement la « troisième loi » ou loi des temps périodiques – celle qui est précisément publiée au moment du couronnement de l'Empereur, à l'été 1619, dans le Ve livre de l'*Harmonice Mundi*. C'est elle seule qui donne un contenu et un sens mathématiquement déterminé à la formule de Copernic; elle seule fait proprement concevoir et non seulement imaginer l'*admiranda symmetria mundi*[24].

En 1596, Kepler justifiait le choix qu'il fait de classer les solides réguliers dans tel ordre plutôt que tel autre par les moyens de leur construction, qui constituent les « deux trésors de la géométrie », à savoir le théorème (*aureum theorema*) de Pythagore, dont dépendent la construction du cube, du tétraèdre et de l'octaèdre; et le second, la division de la droite en moyenne et extrême raison, qui rend possible la construction du pentagone régulier, indispensable pour la construction du dodécaèdre et de l'icosaèdre. Kepler s'intéresse de longue date à la stéréométrie des solides réguliers, mais il n'y introduit pas de méthode algébrique, comme le fait Descartes dans les *Exercices pour les Éléments des solides*, moyennant laquelle méthode la déduction de la proposition XIII.18 d'Euclide gagne une espèce de certitude et d'évidence qu'elle n'avait pas dans Euclide lui-même. Il est fort probable que l'extension cartésienne du théorème de Pythagore au tétraèdre rectangle (*Parnassus*, OC I, 211–213) procède directement de sa lecture de Kepler; quant à l'énigmatique extension supplémentaire de ce théorème, déjà étendue à la géométrie solide, à la « quantité de

propediens retauratam visuri simus ». *Ibid.*, GW 1, 84, 7–8 : « Geometriae certitudo (quae in omni Quanto regula Veritatis est)… ».

[24] Sur cette formule, voir notre *Descartes et la fabrique du monde. Le problème cosmologique, de Copernic à Descartes*, Paris, PUF, 2019, *passim*. Voir également G. Simon, *Structures de pensée et objets du savoir chez Kepler*. Thèse Paris IV, 1976, Service de reproduction des thèses (Lille), 1979, vol. II, Annexe IV, p. 994–998.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

quatre dimensions », elle témoigne du haut niveau d'abstraction de la pensée mathématique de Descartes, qu'on peut sans doute caractériser comme un passage à la formalisation (Sasaki). Comme l'avait déjà signalé Ivo Schneider, cette généralisation de l'*aureum theorema* coïncide de manière assez exacte avec le travail exposé par Faulhaber dans l'ouvrage de 1622 intitulé *Miracula Arithmetica*[25]. C'est l'ouvrage, rappelons-le, qui désigne un ami inconnu de Faulhaber sous le nom de « Polybe », qui semble bien correspondre au pseudonyme cartésien du *Thesaurus Mathematicus Polybii Cosmopolitani*. Trésor destiné à « résoudre toutes les difficultés de cette science [mathématique] et à démontrer que l'esprit humain ne peut rien découvrir au-delà (*nihil ultra posse praestari*) ». L'intention critique et démystificatrice (démasquer ceux qui se vantent de faire de « nouveaux miracles » dans les sciences[26]) vise assez clairement Faulhaber, mais cette conception de la géométrie (bien conduite) comme science de la *délimitation* du savoir comme tel a une affinité profonde avec le concept képlérien de la géométrie. C'est une conception de la géométrie comme maîtrise parfaite d'un domaine d'objets qui rend vaine toute tentative de chercher dans ce domaine ce que l'on sait ne pouvoir y être trouvé. La géométrie de Kepler, comme du reste son monde, repose sur le principe de sa stricte *délimitation*.

Or la maîtrise de ce domaine ne peut être donnée que par celle des moyens, que Kepler ramène aux moyens de construire une figure, donc à sa descriptibilité. Il ne fait aucun doute que la géométrie de Kepler est, quant à son extension et aux moyens qu'elle met en œuvre, sans comparaison avec la *Géométrie* des *Essais*. Mais c'est peut-être ici, mieux que partout ailleurs, qu'apparaît toute la pertinence de la formule de G. Simon, initialement citée : « ce qu'il y a d'étonnant dans cette série d'oppositions c'est ce qui les unit ». S'il y a entre la géométrie de Kepler et celle de Descartes une différence aussi abyssale, c'est précisément pour cette raison qu'elles procèdent d'une même intention d'inventorier et de classer *tous* les problèmes de la géométrie, à la suite de Pappus, en problèmes plans, solides et linéaires. Mais Kepler entend prouver, en fait *contre* Pappus, que tous les problèmes, qui ne peuvent être résolus que par la trisection de l'angle et l'invention de deux moyennes proportionnelles, sont en

---

25 Ivo Schneider, *Johann Faulhaber 1580–1635. Rechenmeister in einer Welt des Umbruchs*. Basel-Boston-Berlin, Birckhaüser, 1993, p. 127–129.

26 Voir ici même la contribution de Dan Arbib.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

dehors du domaine de la constructibilité géométrique, car il n'y a pour cela d'autre moyen que mécanique, Kepler qualifiant de bricolage (*machinatio*) aussi bien la méthode algébrique de Bürgi que celle, pseudo-géométrique, de Pappus, par l'intersection d'une droite et d'une hyperbole.

Au fond, tout le livre III de la *Géométrie* de 1637 peut se lire comme une réplique aux propositions 45 et 46 du Livre I de l'*Harmonice Mundi* (GW 6, 47–61). Car c'est bien la thèse centrale de 1637 que tous les « problèmes solides » peuvent être résolus par la réduction à deux constructions, qui servent à les résoudre : l'insertion de deux moyennes proportionnelles, et la trisection de l'angle. Le problème de Descartes n'est d'ailleurs pas tant le fait de cette réduction aux deux moyens évoqués, que de démontrer qu'ils sont les seuls possibles, autrement dit qu'il n'y a pas d'autres moyens pour résoudre un problème solide, et qu'il est impossible de résoudre par ces mêmes moyens d'autres problèmes que ceux-là (*i. e.* linéaires). Or Descartes, d'une part, conteste vivement l'idée, affirmée par Kepler (HM I, prop. 46, GW 6, 61), que l'insertion des moyennes proportionnelles ne relève pas de la géométrie, et qu'elle ne se peut faire que « mécaniquement » (pourquoi la construction à l'aide des compas proportionnels devrait-elle être plus « mécanique » que les constructions à la règle et au compas?). D'autre part, Descartes affirme que seule la possession et l'observation exacte de la *méthode* permet de dire si une chose est « possible » (AT VI, 475, 11–13) ou « impossible » (*e. g.* résoudre un problème linéaire par des sections coniques : 476, 8–13). Aussi, de ce point de vue, Descartes peut-il corriger l'affirmation téméraire faite par Kepler en marge de la prop. 45, selon laquelle l'heptagone régulier ne peut faire l'objet d'aucune science, pas plus divine qu'humaine (*neque scitur a Mente Omniscia… quia sua Natura ex inscibilibus est*, GW 6, 55, 21–22)[27].

Ajoutons à cela que la science képlérienne a bien atteint (et conscience d'avoir atteint) en 1619 un résultat décisif et un point d'achèvement. Si exceptionnellement glorieux soit-il, ce résultat souffre cependant encore d'un double inachèvement, et fixe à son tour de nouveaux objectifs à la recherche.

---

[27] Affirmation immédiatement nuancée par Kepler lui-même, qui ajoute une remarque importante : « *sed tamen* [et pourtant] ce non-être cognitif a bien quelques propriétés cognitives, en tant qu'il s'agit d'étants conditionnels. Car si l'heptagone était inscrit dans le cercle, le rapport de ses côtés [au semi-diamètre] aurait bien de telles propriétés ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

a/ Comme il l'avait fait en 1596, Kepler livre, au-delà de ses découvertes géniales, des problèmes à la sagacité de ces lecteurs. Le premier concerne la cosmologie et la question du maintien ou non de la sphère des fixes. Sur ce premier point, Kepler, pour répondre à l'objection fondamentale de Tycho Brahe sur la disproportion du monde copernicien, a réélaboré sa théorie générale des proportions et des distances célestes. Un raisonnement, qui n'est que probable, lui permet de conjecturer la distance des étoiles fixes par une extrapolation géométrique assez simple, mais qui est évidemment fausse. La Quatrième partie de l'*Epitome* (1620) est le lieu où cette théorie – qui n'est en fait qu'une hypothèse – est reformulée avec la plus grande exactitude[28].

b/ Le second problème est celui qu'on appellera précisément « problème de Kepler », et c'est encore Wilhelm Schickard qui se chargera de le transmettre aux générations ultérieures[29]. Ce point est

---

[28] Rappelons ici que la Première partie de l'*Epitome* ne nie pas formellement l'infinité cosmique, mais nie que l'infini puisse être *pensé* (*cogitatum*) et compris par la pensée, puisque ce qui définit la *cogitatio* est d'être un acte *terminé* par son objet. Voir le texte décisif de *Epitome* I, 2, GW 7, 46; qu'on doit rapprocher d'une réflexion de Beeckman (*Journal*, I, 131 : f. 57 r°-v°), traduite et commentée dans *Descartes et la fabrique du monde*, *op. cit.*, p. 268. La première partie de l'*Epitome* circulant à partir de l'automne 1617, nous estimons probable que Beeckman en a eu connaissance avant même la rencontre de Descartes.

[29] W. Schickard, *Pars Responsi ad Epistolas P. Gassendi De Mercurio sub sole viso*, Tübingen, P. Brunn, 1632, p. 8. Schickard annonce avoir trouvé, entre autres découvertes sur les coniques, le moyen de déterminer la mesure de l'ellipse à partir de trois points donnés, et pense pouvoir, sur ces « fondements », résoudre le problème de Kepler : « Ejusmodi fundamentis nixus, confido Anomalias coæquatas omnium planetarum, ex datis Mediis, directe vel a priori computare ». Descartes ne dit pas autre chose dans sa rédaction du *Monde* : on ne doit pas supposer d'autres lois en physique « que celles qui suivent infailliblement de ces vérités éternelles, sur qui les mathématiciens ont accoutumé d'appuyer leurs plus certaines et évidentes démonstrations […]. De sorte que ceux qui sauront suffisamment examiner les conséquences de ces vérités… pourront avoir des démonstrations a priori de tout ce qui peut être produit en ce nouveau monde » (AT XI, 47, 11–28). La communication entre Schickard et Descartes a pu se faire en 1632 par l'intermédiaire de leur ami commun Golius. On en aura d'ailleurs la confirmation par le fait que « l'histoire des apparences célestes […] sans y mettre aucunes raisons ni hypothèses » réclamée par Descartes dans sa lettre du 10 mai 1632 (AT I, 251, 17–25) correspond très exactement au projet de Schickard exposé au même moment : produire une description du ciel pure et simple, « depravationi minus obnoxia vel suspecta, quam aliorum, qui apparatus organorum jactando, ad praeconceptas Hypotheses suas detorquere putantur : cum noster nihil condiderit ipse, sed haec Empeirica, vel si mavis Historica, fide bona scripsisse contentus… ». Or le projet de cette histoire du ciel et celui de mener à son point d'achèvement la géométrie

https://doi.org/10.5771/9783495999769

essentiel pour notre démonstration, puisqu'il montre concrètement que la recherche mathématique sur les coniques, au début des années 1630, est strictement ordonnée à l'ambition d'achever le programme de l'*Astronomia Nova*.

4. Conclusion : de l'*Epitome IV* aux *Principia Philosophiae*

Bref, les trois *Essais* de 1637 peuvent se lire comme trois manières de reprendre et dépasser ce qui était un aboutissement pour Kepler et constitue un point de départ pour Descartes. Sur la loi de la réfraction et l'anaclastique; l'arc-en ciel et les météores; l'extension de la géométrie et la délimitation des problèmes solides; l'universalisation du théorème de Pythagore, l'insertion des moyennes proportionnelles, la trisection de l'angle, la théorie du *vortex* issue, comme l'a montré Eric Aiton, de l'*Astronomia Nova*[30], et jusqu'à l'affirmation la plus décisive, que « l'étendue est l'essence du corps »[31], tout cela donc,

---

des coniques encadrent une référence à son collègue Jacob Golius (« Golius, communis noster ») dont la bibliothèque pourrait bien servir à l'établissement d'un tel projet (*Pars Responsi*, p. 7). Ce n'est peut-être pas tout à fait assez pour estimer que Descartes entendait se servir de la bibliothèque de Golius pour extraire une histoire du ciel de ses manuscrits arabes, mais c'est là une piste que des recherches ultérieures permettront peut-être de vérifier.

[30] Eric J. Aiton, *The Vortex Theory of Planetary Motions*, London-New York, Macdonald & American Elsevier, 1972, ch. II, p. 13 : « The theory of the cause of the planetary motions, given by Kepler in the *Astronomia Nova*, contains the idea of the Cartesian vortex ». Encore faut-il préciser que l'*Astronomia Nova*, et plus encore l'*Epitome IV*, ne « contiennent » l'idée du mouvement causé par le flux tourbillonnant de la matière céleste que pour la réfuter, car Kepler, qu'un pur matérialisme horrifie, maintient que la causalité ultime du mouvement n'est pas matérielle, mais qu'elle est bien « opus mentis ». Ainsi conserve-t-il, en réorientant Aristote bien plus qu'il ne le réfute, l'idée que la physique céleste mène à la théorie du premier moteur (le Soleil), et que la physique mène à la métaphysique, c'est-à-dire à la théologie naturelle. Sur la causalité du mouvement dans l'*Epitome*, voir A. Koyré. *La révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli* [1961], Paris, Les Belles Lettres, 2016, III, ch. 1, p. 285 *sq*.

[31] Sur l'identification du corps à la quantité, qui est « la forme, et en même temps l'origine de sa définition », voir *Mysterium Cosmographicum*, ch. II, tr. Segonds, 1984, p. 48 = GW 1, 23. Kepler déduit cette identification du corps à la quantité du fait que la création *ex nihilo* ne présuppose aucune matière préexistante : la quantité ne s'ajoute pas au corps, en s'y incorporant, elle le *constitue*. D'où, pour penser l'acte créateur, le passage des métaphores artisanales de la fabrication (potier, charpentier, architecte…) au schème graphique de l'écriture, le mot n'ayant pas d'autre substance que sa forme, qui n'est elle-même rien d'autre que l'inscription ou le tracé du mouvement qui la

https://doi.org/10.5771/9783495999769

forme comme un tissu ou un complexe de questions liées et interdépendantes, constituant le sol et le terrain d'exercice de la méthode cartésienne. Que Descartes ait lu et médité Kepler très tôt, et bien avant que la discussion ne reprenne dix ans plus tard avec Beeckman, est formellement attesté par la confrontation des textes. La note des *Cogitationes* qui porte sur la notion de « *forma corporea* » renvoie de manière précise à un extrait de l'*Epitome IV* (1620) qui traite de la même *forma corporea* (*solis*), et il se trouve que le syntagme est un *hapax legomenon* chez nos deux auteurs. La présence symétrique et simultanée de cet hapax dans les deux textes prouve, autant qu'on peut le désirer, que cette note cartésienne constitue bien un commentaire en marge de l'*Epitome* tout juste publié. C'est là en soi un élément digne d'intérêt, mais le plus intéressant est encore ce que la prise en compte de l'intertexte képlérien nous apprend au sujet de la note cartésienne. Kepler tient que le Soleil exerce une double action d'attraction et de répulsion, mais cette double action procède d'une force unique émanant elle-même de la « *forma corporea* », *forme* ne signifiant au fond rien d'autre que *force*.

> « Una est in rebus activa vis… […] omnis forma corporea agit per harmoniam » (AT X, 218)
>
> « Una est actio seu ἐνέργεια naturalis movendi corpus planetae […] non est biformis ista virtus ex compositione elementorum, sed ex forma corporea simplici » (GW 7, 333_{24-31}).

L'effet de cette action, émanée du Soleil, qui attire les parties « amies » et repousse les « ennemies » est donc l'inclinaison de l'axe terrestre, inclinaison qui ne peut aucunement, estime Kepler, être causée par une direction magnétique émanant des parties du ciel vers lesquelles pointe cet axe[32]. Or ce que Kepler nie énergiquement dans l'*Epitome*

---

produit. Ceci est certainement lié à la « dématérialisation » de l'espace mathématique, désormais compris comme structure ordinale pure (Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* [1927] et son analyse de la *Stéréométrie*), Kepler n'étudiant plus, dans la géométrie, les propriétés des figures achevées, mais les règles selon lesquelles on peut penser leur genèse ou « description ». Voir dans le même sens l'analyse de Blumenberg (*Paradigmes pour une métaphorologie*, tr. Didier Gammelin, Paris, Vrin, p. 163 *sq*.), montrant comment la pensée de Kepler se détache de « l'eidétique géométrique » (du cercle) et prend pour objet le « diagramme des forces » produisant les orbites planétaires.

[32] Une hypothèse très allusivement formulée dans le *Commentariolus* de Copernic. Cf. *Introduction à l'astronomie de Copernic*, éd. H. Hugonnard-Roche, E. Rosen et J.-P Verdet. Paris, Blanchard, 1975, p. 77 : « A quoi sont rattachés les pôles, il ne

https://doi.org/10.5771/9783495999769

est précisément la thèse que Descartes soutiendra vingt ans plus tard, en expliquant la direction de l'axe terrestre par le mouvement de la matière subtile émanant des parties du ciel d'où la terre est supposée être « tombée ». C'est même en cela que consiste l'épine dorsale ou la trame narrative de sa « fable du monde », qui, au lieu d'expliquer l'ordre et la disposition des planètes en le déduisant de la théorie des polyèdres, comme l'avait fait Kepler, dérive cet ordre contingent d'une histoire du ciel antérieure à toute observation humaine, selon laquelle tous les corps célestes sont des astres dégénérés en comètes, puis en satellites de l'astre central d'un tourbillon voisin. Tout ceci permettant à Descartes de donner une explication purement mécanique et désenchantée du mystérieux phénomène de la précession des équinoxes. Là où ses prédécesseurs voyaient un problème fondamental de la physique céleste, Descartes ne voit plus qu'un effet mécanique, marginal, voire négligeable, qu'il se contente de mentionner pour ne pas manquer à son dessein d'expliquer dans sa physique « tous les phénomènes de la nature »[33].

Tous ces problèmes cartésiens, mathématiques, optiques, astronomiques, sont donc, comme nous l'avons vu, parfaitement traçables dans le corpus képlérien des années 1619–1621, et ils irriguent encore l'actualité scientifique des années 1630–1632, pendant lesquelles Descartes rédige le *Monde* et la *Dioptrique*. Aussi, et quand bien même n'aurions-nous aucune preuve attestant d'une rencontre entre le mathématicien impérial et le jeune « volontaire » français, pouvons-nous conclure que Kepler aura été *l'éclaireur* de Descartes – et par là de toute la modernité –, au double sens d'un guide et d'un devancier, tel Virgile guidant, du fond de l'histoire, le poète descendu aux enfers. Et s'il est bien vrai que la métaphysique de 1630 fustige l'*hybris* blasphématoire des envolées képlériennes, en montrant que les vérités dites éternelles ne sont que l'intelligibilité du monde créé – ou bien, pour le dire autrement, qu'elles n'ont de sens que par rapport aux objets d'une expérience possible – ce point de divergence ne peut

m'appartient pas de le dire. Je vois bien, dans des matières plus communes, qu'une aiguille de fer frottée à un aimant tend toujours à s'orienter vers une même région du monde. Pourtant, il m'a semblé préférable de penser que ce mouvement de la Terre est produit par quelque orbe… ».

33 *Principia Philosophiae*, III, art. 155–156, AT VIII-1, 201–202; cf. *Epitome* IV.3, GW 7, 335, 12–23. Sur l'explication intégrale des phénomènes : *Principia*, IV, art. 199, AT VIII-1, 323, 3–14.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

lui-même apparaître que sur fond d'une entente plus profonde et le projet commun d'établir une science mathématique de la nature.

Note complémentaire : Caspar Grünewald et Kepler

Comme nous avions tâché de le montrer dans les travaux antérieurs, Descartes a pu croiser la route, en 1619, d'un personnage dont les rares écrits montrent une étonnante et fascinante proximité avec les premières pensées mathématiques de Descartes : Caspar Grünewald. Comme l'a ici même rappelé David Rabouin, Grünewald est un élève d'Adrianus Romanus (Adriaan Van Roomen, 1561–1615), qui a enseigné à Würzburg jusqu'à sa mort. Van Roomen a été lui-même en communication avec Kepler : ils se sont connus à Prague, puis à Francfort (cf. *Adrianus Romanus an Kepler*, n° 529, GW 16, 244). Dans sa *Stéréométrie*, publiée en 1615, Kepler lui soumet explicitement un problème qui requiert la solution des équations cubiques : il sait que les « cossistes » recherchent une méthode à cette fin, mais se dit sceptique quant à la possibilité de trouver la méthode de leur résolution (« hujusmodi aequationes in Geometria adhuc quaerunt cossistae, nec, me iudice, invenient unquam »)[34]. Malheureusement, Van Roomen est mort l'année même où paraît la *Stéréométrie* de Kepler et ne peut donc pas lui répondre. Mais Caspar Grünewald, après avoir été l'élève de Van Roomen, a travaillé avec un autre de leurs confrères, mathématicien lui aussi : Johannes Hartmann Beyer (1563–1625). Médecin et mathématicien, Hartmann Beyer possédait à Francfort une des plus riches bibliothèques scientifiques d'Allemagne, dont on a conservé au moins l'impressionnant catalogue manuscrit[35]. Comme mathématicien, il est lui aussi spécialisé dans la stéréométrie (« *Visierkunst* ») et y consacre un ouvrage paru

[34] GW 9, 112. Voir également J. Kepler, *Nova stereometria doliorum vinarorium. New solid geometry of wine barrels*, edited and translated, with an Introduction, by Eberhard Knobloch, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 40–41; 288–289.

[35] On y trouve, outre le *De Revolutionibus* de Copernic (éd. 1543, f. 136, et la *Narratio prima* de Rheticus, f. 153), le recueil des œuvres de Van Roomen (f. 132), la *Stéréométrie* de Kepler (éd. lat. de 1615 et all. de 1616, f. 133), les *Paralipomena ad Vitellionem*, le *Rapport sur ses observations des satellites des Jupiter* (Francfort, Palthenius, 1611) (f. 143); la plupart des œuvres de Faulhaber (f. 143; f. 146); l'*Algèbre* de Pierre Rothen (1608, f. 145), et bien sûr l'opuscule majeur de notre Grünewald : *Sphyngis victoris victor triumphans* (1619, f. 146). Le catalogue est consultable en ligne sur le site de la

https://doi.org/10.5771/9783495999769

à Francfort en 1619 : *Conometria Mauritiana, Das ist/ Ein newer Stereometrischer Tractat/ von der lang gesuchten vnnd gewündschten Visierung deß vollen vnnd lähren Stücks/ oder Theyls eines Weinfasses;* Francfort, Nicolas Hoffmann, in Verlegung Jacob Fischers Erben, 1619. Hartmann Beyer est un des premiers lecteurs de la *Stéréométrie* de Kepler, et lui a d'ailleurs signalé une erreur dans l'édition de 1615 (*Hartmann Beyer an Kepler, 19/29 septembre 1616*, n° 543, GW 17, 186). Kepler a donc lui-même corrigé son édition dès la traduction de la version allemande de 1616 (KGW 9, 161 et 528). Un lecteur de l'édition 1619 de la *Stéréométrie* de Hartmann Beyer ne peut pas ignorer que Kepler et lui ont échangé dans les années précédentes, et que Beyer a mis en évidence des erreurs matérielles dans la praxis mathématique de Kepler.

L'ouvrage, dédié à Maurice de Nassau, s'ouvre sur un « *Epicinium* » que l'on doit à C. Grünewald [alias *Chlorodrumos*] (voir l'édition de ce texte dans *Descartes en Allemagne*, *op. cit.*, 2019, p. 213–255 et annexes V.a et V.b, p. 371–383). Le jeune « *Poeta Laureatus* » signe ici un étonnant poème spéculatif qui fait de la *mathesis* la « voie sûre » (*tutum iter*) à suivre plus que celle de la métaphysique ou de la physique, qui s'ignorent l'une l'autre (le métaphysicien ne sait pas ce que c'est qu'un cops, le physicien ne peut concevoir d'autre réalité que corporelle). La fameuse question du songe : *Quod vitae sectabor iter?* (AT X, 183) trouve ici, si l'on peut dire, une réponse toute indiquée :

Sic alius fatur; medium tenuere beati,

Quod petis, in medio tutus adibis, iter.

Huicque opus est unum vigili perdiscere cura

Artem de Mathesi nomen adepta tenens

Grünewald, qui affectionne manifestement les formules poétiques gnomiques, met en parallèle l'éloge de la médiété (« medium tenuere beati », formule qui constitue un des emblèmes énigmatiques du *Songe de Poliphile*[36]) et celle de la « voie intermédiaire », en s'appuyant cette

Universitätsbibliothek Frankfurt am Main : https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/urn/urn:nbn:de:hebis:30:2-396575.

[36] Voir à ce sujet André Tournon, « Le choix d'un destin mythique dans le Songe de Poliphile », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 2011, n° 7, p. 7–25. Le « sic alius fatur » répond à, et contredit en fait une première affirmation formulée plus haut comme une espèce de vérité de bon sens (v. 9) : « Sic iuxta vates : non omnia possumus omnes ». Cette formule empruntée à Virgile (*Bucoliques*, VIII, 63) constitue un lieu

https://doi.org/10.5771/9783495999769

fois sur une autre image poétique, qui se superpose à la première : celle de la course de Phaéton dans les *Métamorphoses* d'Ovide – celui-ci courant à sa perte, faute d'avoir su maîtriser l'attelage et d'avoir suivi la voie du milieu, qui passe entre le ciel et la terre[37]. L'étude vigilante, voire exclusive, de cet art qui reçoit son nom de « mathesis » (autrement dit l'art d'apprendre *en général*, qui n'a pas – comme la physique et la métaphysique – le défaut de spécialiser l'esprit dans la connaissance d'un objet au détriment des autres), devrait donc être, à n'en point douter, le point de départ de tous ceux qui recherchent la sagesse et veulent progresser dans la « voie sûre » de la science. Cette moralisation du *cursus studiorum*, dans laquelle se laisse évidemment aisément déchiffrer la problématique des *Regulae*, n'avait sans doute pas de quoi impressionner un savant comme Kepler; mais, inversement, l'érudition littéraire de Grünewald, et sa distance ironique vis-à-vis des prétendus faiseurs de miracles comme Faulhaber, pouvaient faire de lui un sujet intéressant, en cas que le mathématicien impérial l'eût rencontré lors de son séjour en Baden-Württemberg…

---

commun, dont la généalogie a été établie par Érasme, *Les adages*, n° 1294 (éd. J.-C. Saladin, Paris, Les Belles Lettres, 2013, vol. 2, p. 207–209). Érasme donne comme première entrée un passage d'Homère (*Iliade*, XIII, 729–733), « Tu ne peux prendre tout sur toi à toi tout seul. Les dieux ont accordé aux uns l'art de la guerre, à tel autre la danse, à tel cithare et chant, et le grand Zeus a mis dans le cœur de tel autre un grand esprit [*sagax… ingenium*], salut et profit de beaucoup ». L'exemple de la cithare, comme don spécifique, est cité dans les premières lignes de la *Règle I*, AT X, 360, 1. Comme chez Grünewald, cet exemple est contesté quelques lignes plus loin par l'affirmation que dans le domaine de la connaissance pure « non opus est ingenia limitibus ullis cohibere » (AT X, 360, 12).

37 Ovide, *Métamorphoses*, II, 135 : « Altius egressus caelestia tecta cremabis, inferius terras; medio tutissimus ibis ». Il va de soi que le jeune Descartes connaît ces textes pour ainsi dire par cœur. Il les a appris dans son *Corpus omnium veterum poetarum*, où l'on retrouvera assez facilement l'ensemble des références citées ici. Cf. aussi le *Discours*, AT VI, 23, 24–31 : « Et, entre plusieurs opinions reçues, je ne choisissais que les plus modérées […] afin de me détourner moins du vrai chemin, en cas que je faillisse... ».

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

V.
Der kartesische Anfang im Deutschen Idealismus / Le commencement cartésien dans l'idéalisme allemand

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Heiner F. Klemme

Denken und Bewusstsein bei René Descartes und Christian Wolff

Abstract
The paper deals with, first, Descartes' identification of thinking (»cogitatio«) and consciousness (»conscientia«, »conscium esse«). I argue that he holds on to this view for two reasons: without this identification, Descartes would be unable to refute materialism (self-transparency argument), and he would have to drop his idea-theoretical proof of God (dependence argument). Second, I call attention to the similarities and differences between Descartes and Christian Wolff. The most important difference concerns the premises of thinking and consciousness. In contrast to Descartes, Wolff rejects the view that we are epistemologically and existentially dependent on God and instead emphasizes our dependence on outer objects (the world). Consciousness of ourselves and of outer objects are equiprimordial, according to him.

I. Einleitung

Descartes behauptet in den *Meditationes de prima philosophia* (1641), dass das Denken das wesentliche Attribut des Geistes ist. Dem Begriff des Bewusstseins (lat. *conscientia*; bewusst sein: *conscium esse*) widmet er dagegen keine besondere Aufmerksamkeit. Denn für Descartes scheint außer Frage zu stehen, dass keine Differenz zwischen Bewusstsein und Denken besteht. Wir können nicht denken, ohne uns bewusst zu sein, dass wir denken. Unter seinen Lesern hat seine Gleichsetzung von Denken und Bewusstsein zu Einwänden geführt, die Descartes dazu veranlassten, sich wiederholt mit dieser Thematik zu beschäftigen. Der Sache nach scheint Descartes seine

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Position jedoch nicht oder doch zumindest nicht grundsätzlich revidiert zu haben. Allerdings ist in der bisherigen Literatur auch die Auffassung vertreten worden, dass es zumindest insofern Ansätze für eine Trennung von Denken und Bewusstsein bei Descartes gibt, als Bewusstsein eine höhere Stufe des Denkens bezeichnet. Bewusstsein würde sich durch eine Art der Reflexivität auszeichnen, die nicht mit dem gewöhnlichen Achtgeben oder Aufmerken auf etwas zu verwechseln ist. So meint etwa Udo Thiel, dass Descartes sowohl die Ansicht vertritt, dass Bewusstsein eine unserem Denken inhärente Reflexivität bezeichnet, als auch der Auffassung ist, dass »bewusst sein« bzw. »Bewusstsein« eine von unserem Denken erster Ordnung unterschiedene Wahrnehmung zweiter Stufe bezeichnet, durch die wir wahrnehmen, dass wir denken.[1]

Worin genau besteht nun Descartes' Auffassung von Denken und Bewusstsein? Welche Bedeutung hat sie für seine Substanztheorie des Geistes? Und aus welchen Gründen haben sich maßgebliche Philosophen um eine alternative Konzeption von Denken und Bewusstsein bemüht? Ich werde zunächst relativ ausführlich auf die wichtigsten Passagen eingehen, die für das Verständnis von Descartes' Bewusstseinsbegriff von Bedeutung sind. In einem zweiten Schritt beschäftige ich mich mit Christian Wolff. Mit seiner *Deutschen Metaphysik* (1719)[2] hat Wolff die Diskussionen und die Begrifflichkeit im Zeitraum zwischen Leibniz und Kant in Deutschland maßgeblich geprägt. Wie Descartes identifiziert Wolff zwar Bewusstsein und Denken, vertritt im Übrigen aber andere Positionen als Descartes. Die beiden wichtigsten Unterschiede betreffen den Begriff der Selbständigkeit und unsere Abhängigkeit von der Existenz äußerer Gegenstände. Wir können uns unserer selbst nur bewusst werden, wenn wir uns anderer Dinge außer uns bewusst sind.

II. Descartes über Denken, Bewusstsein und die Existenz seiner selbst

1. In der »Praefatio ad lectorem« der *Meditationes* wendet sich Descartes verschiedenen Einwänden zu, die gegen seinen *Discours de la*

---

[1] Siehe Thiel, Udo: *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford 2011, S. 45.

[2] Das Titelblatt nennt als Publikationsjahr 1720.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Méthode (1637) erhoben worden sind. Der erste Einwand lautet, dass selbst dann, wenn der auf sich selbst gerichtete »menschliche Geist« (»mens humana«) sich ausschließlich als denkend wahrnimmt, daraus nicht folgt, dass er seiner Natur oder seinem Wesen (»naturam sive *essentiam«*) nach ein denkendes Wesen (»res cogitans«) ist. Descartes erwidert auf diesen Einwand, dass er im *Discours* ausschließlich behaupten wollte, dass er sich selbst nur als ein denkendes Wesen erkennen (»cognoscere«) konnte, nicht aber, dass das Denken allein zu seinem Wesen gehört. Er kündigt an, in den *Meditationes* zu zeigen, »wie daraus, dass ich nichts weiter zu meinem Wesen gehöriges erkenne, folgt, dass auch an sich nichts weiter dazu gehört.«[3] Wie er bereits in der »Synopsis« in den *Meditationes* zu erkennen gibt, findet sich dieses Argument in der sechsten Meditation. In ihr führt er aus, dass »alle die Dinge, die man klar und deutlich als verschiedene Substanzen begreift [*concipiuntur*], wie das für Geist und Körper zutrifft, in der Tat substantiell verschiedene Dinge«[4] sind. Demnach können wir diesen für das gesamte Projekt seiner Ersten Philosophie grundlegenden Unterschied zwischen *res cogitans* und *res extensa* erkennen, ohne den Begriff des Bewusstseins oder gar des Selbstbewusstseins auch nur zu erwähnen. Der Schlüssel zum Verständnis der substantiellen Verschiedenheit von Seele und Körper liegt im Denken begründet, nicht speziell im Begriff des Bewusstseins.

Was genau versteht Descartes unter Denken? In der zweiten Meditation behauptet er, dass das Denken der Schlüssel zur Vergewisserung der eigenen Existenz ist. Solange ich denke, existiere ich.

> Denken? [*Cogitare*?] Hier liegt es: Das Denken ist es, es allein kann von mir nicht getrennt werden. Ich bin, ich existiere, das ist gewiss. Wie lange aber? Nun, solange ich denke. […] Ich bin also genau nur ein denkendes Wesen, d. h. Geist, Seele, Verstand, Vernunft – lauter Ausdrücke, deren Bedeutung mir früher unbekannt war.[5]

Eine denkende Sache zu sein, bedeutet, das zu tun, was eine denkende Sache ihrem Wesen entsprechend macht, nämlich zu zweifeln, einzusehen, zu bejahen und zu verneinen, zu wollen und nicht zu wollen.[6] Descartes nennt diese in verschiedenen Infinitiven ausge-

---

3 AT VII, 8; Meiner 1977, S. 17.
4 AT VII, 13; Meiner 1977, S. 25.
5 AT VII, 27; Meiner 1977, S. 47.
6 AT VII, 28; Meiner 1977, S. 51.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

drückten Tätigkeiten die »Modi des Denkens«[7]. Dabei ist auffällig, dass er »bewusst sein« (»conscium esse«) nicht erwähnt. Der Infinitiv »bewusst sein« würde sich auch nicht wirklich gut in die Akte des Denkens fügen. Ich kann etwas wollen oder nicht, ein negatives oder ein positives Urteil treffen, aber ich kann nicht in derselben Weise etwas tun, das ein von anderen Akten des Denkens getrennt wahrnehmbarer Akt des Bewusstseins ist. Selbstverständlich kann ich mir etwas »bewusst machen«. Dann handelt es sich um einen Modus des Denkens, der als »Aufmerksamkeit auf etwas« (»attentio«) zu beschreiben ist, aber gleichfalls nicht um einen Akt, der kein Denken wäre. Ganz im Sinne dieser Interpretation führt Descartes in seiner Erwiderung auf Hobbes' zweiten Einwand Folgendes aus: »Sodann gibt es andere Akte, die wir gedankliche nennen, wie erkennen, wollen, sich etwas einbilden, empfinden usw., die alle unter dem gemeinsamen Namen des Denkens oder der Wahrnehmung oder des Bewusstseins zusammenstimmen.«[8]

Wenden wir uns zwei Textpassagen etwas näher zu, in denen Descartes sein Verständnis von Denken und Bewusstsein in Reaktion auf seine Kritiker zu erläutern und zu verteidigen versucht. Es handelt sich hierbei um die Einwände von Antoine Arnauld und von Pierre Bourdin.

a) Die Debatte mit Arnauld: Die Abhängigkeit von Gott und das Wesen der denkenden Sache

In der dritten Meditation behauptet Descartes, ganz klar zu erkennen, »dass ich von irgendeinem von mir verschiedenen Wesen abhänge.«[9] Wenn ich nicht von einem von mir verschiedenen Wesen abhinge, würde ich mich selbst im Dasein erhalten. Um mich selbst im Dasein erhalten zu können, müsste ich über eine entsprechende Kraft verfügen. Dass ich mich im Dasein erhalten *muss*, erklärt sich nach Descartes dadurch, dass mein Dasein zum Zeitpunkt t1 keinen Grund dafür enthält, dass ich auch zum Zeitpunkt t2 existiere. Würde ich nun in mir eine Kraft (»vis«) wahrnehmen, durch die ich mich selbst

[7] AT VII, 34–35; Meiner 1977, S. 61.

[8] »Sunt deinde alii actus, quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire &c., qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae, conveniunt.« (AT VII, 176).

[9] AT VII, 49; Meiner 1977, S. 91.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

erhalten kann, dann müsste ich mir dieser Kraft auch bewusst sein. Doch einer derartigen Kraft bin ich mir nicht bewusst.

> Da ich nämlich nichts anderes bin, als ein denkendes Wesen oder da ich wenigstens für jetzt genau nur über den Teil von mir rede, der ein denkendes Wesen ist, so müsste ich, wenn eine solche Kraft in mir wäre, mir ihrer zweifellos bewusst sein [*conscius essem*]. Indessen erfahre ich, dass es keine solche Kraft gibt, und eben daraus erkenne ich ganz klar, dass ich von irgendeinem von mir verschiedenen Wesen abhänge.[10]

Arnauld hat Descartes' Überlegung nicht überzeugt. Warum sollte ich als denkendes Ding nicht etwas sein, dessen ich mir nicht bewusst bin? »Wer sieht nicht«, führt Arnauld in seinen Einwänden aus, »dass viele Dinge im Geist sein können, deren sich der Geist nicht bewusst ist [*quorum mens conscia non sit*]? Der Geist des Kindes im Mutterleibe hat die Denkkraft, aber ist sich ihrer nicht bewusst [*conscia non est*].«[11]

Was wäre der Fall, wenn es etwas in mir gäbe, dessen ich mir nicht bewusst bin? Für Descartes' Philosophie wäre dies fatal. Ich könnte mir nicht mehr sicher sein, dass mein Wesen im Denken besteht.[12] Oder dass ich etwas denke, dessen ich mir niemals bewusst zu werden vermag. Wie kann sich Descartes so sicher sein, ein Denkender zu sein, wo er doch auch kein Spaziergang ist, wenn er spazieren geht? Wie kann er sicher sein, dass das, was denkt, keine Materie ist und das Denken nur sein Modus ist? In seiner Antwort auf die sechsten Einwände führt er aus, festgestellt zu haben, dass das Denken kein Modus des Körpers ist (»malui arguere cogitationem ad naturam corporis non pertinere, quam […] concludere cogitationem esse corporis modum.«[13]). Bei der Untersuchung der denkenden Sache habe er nämlich »nichts in ihr entdeckt, was zum Körper gehörte, wie ich auch in der für sich betrachteten körperlichen Natur kein Denken entdeckte.«[14] Diese Behauptung setzt voraus – und darauf kommt es hier an –, dass der Grund des Denkens nichts anderes als das Denken selbst sein kann. Doch selbst wenn man nicht zu dieser radikalen Schlussfolgerung wie Hobbes neigt, dass das, was denkt,

---

10 AT VII, 49; Meiner 1977, S. 91.

11 AT VII, 214.

12 Diese Schlussfolgerung zieht Hobbes in seinen gegen Descartes gerichteten Einwänden.

13 AT VII, 444.

14 »[…] rem cogitantem separatim examinando, nihil in illa deprehenderim, quod ad corpus pertineret, ut neque ullam cognitationem in natura corporea seorsim considerata« (AT VII, 444).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

von materieller Natur ist, droht Descartes Ungemach: Wenn ich selbst der Grund meiner Existenz im Wechsel der Zeit bin, dann bin ich insofern auch nicht von einem anderen Wesen (Gott) abhängig. Ich wäre selbstständig. In diesem Falle wäre Descartes' entsprechender Gottesbeweis hinfällig: Wir könnten uns selbst erhalten. In seinen *Principia philosophiae* (1644) bekräftigt Descartes die Position der *Meditationes*: Weil wir eine dauerhafte Existenz haben, wir uns selbst aber nicht erhalten können, existiert Gott. Wir sind von ihm abhängig.

> Denn wir sehen leicht ein, dass in uns kein Vermögen ist, durch das wir uns selbst erhalten könnten [*per quam nos ipsos conservemus*], und dass das, in dem das Vermögen ist, uns, die wir von ihm verschieden sind, zu erhalten, um so mehr sogar sich selbst erhalten kann, oder vielmehr keiner Erhaltung durch irgend etwas anderes bedarf, und daher Gott ist.[15]

Demnach gibt es meines Erachtens mindestens zwei Gründe für Descartes, Denken und Bewusstsein zu identifizieren: *erstens* die *Selbsttransparenz* durch das Denken, ohne die ich nicht gewiss sein könnte, dass ich eine denkende Sache bin. Bin ich mir selbst als Denkender unmittelbar präsent, beziehe ich mich nicht auf etwas, was getrennt von diesem Denken existieren könnte. Und *zweitens* ein *theologischer Grund*: Denke ich mich nicht in meiner zeitlichen Dauer von Gott abhängig, dann bin ich meinem Begriffe nach selbstständig. Gottes Existenz müsste auf anderem Wege bewiesen werden. Die Abhängigkeitsthese setzt voraus, dass es kein Denken in mir gibt, dessen ich mir nicht bewusst bin, weil ich ansonsten nicht wissen könnte, was das Denken seinem Wesen nach ist. Ich könnte von etwas anderem als Gott abhängig oder aus mir selbst heraus tätig sein.

Wie reagiert Descartes auf den Einwand von Arnauld, dass das Kind im Mutterleib denkt, ohne ein Bewusstsein davon zu haben? Er wiederholt zunächst seine uns bereits bekannte Position (wir sind uns bewusst, zu denken, wenn wir denken), fügt dann aber einschränkend hinzu, dass dies nicht bedeutet, dass wir uns immer daran *erinnern*, dass wir als Kinder bereits im Mutterleib gedacht haben.

> Daher zweifle ich nicht, dass der Geist, sobald er dem Körper des Kindes eingeflößt ist, zu denken anfängt und zugleich sich seines Denkens bewusst ist, obwohl er sich später nicht daran erinnert, weil

[15] AT VIII/1, 13; Meiner 2005, S. 31.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> die Arten jener Denkakte nicht in der Erinnerung haften bleiben [*quia species istarum cogitationum memoriae non inhaerent*].[16]

Allerdings ist Descartes bereit, zwischen den Akten des Geistes auf der einen Seite und seinen »Fähigkeiten oder Möglichkeiten« (»facultatum, sive potentiarum«) auf der anderen Seite zu unterscheiden. Wir sind uns unseres Denkaktes bewusst, sobald wir ihn vollziehen. Sind wir uns dieser Fähigkeit jedoch nicht oder nur der Möglichkeit nach bewusst, können wir seiner Ansicht nach »verneinen« (»negare possimus«), »dass sie im Geiste sei, wenn wir uns ihrer nicht bewusst werden können [*atque ideo negare possimus esse in mente, si ejus conscii fieri nequeamus*].«[17] Das, was wir denken oder nicht denken können, ist jedoch immer ein Denken. Der Grund des Nicht-denken-Könnens (der aus der Verbindung mit unserem Körper resultiert) wird von Descartes an dieser Stelle nicht genannt. Aber so viel ist doch gewiss, dass er sich nicht aus dem Begriff des Denkens ableiten lässt.

b) Ein Einwand von Bourdin: Die Notwendigkeit der Reflexion

Der Einwand von Bourdin betrifft ebenfalls die Natur der denkenden Sache. Er behauptet, dass das eigene Denken »durch eine reflexive Tätigkeit« (»actu reflexo«[18]) betrachtet werden muss, um sich als denkend zu begreifen. Zu denken bedeutet, »in der Tat sich seiner selbst bewusst sein und das Bewusstsein irgendeiner Tätigkeit zu haben« (»quod vere est esse conscium, & actus alicujus habere conscientiam«[19]). Ohne diesen reflexiven Akt wäre seiner Ansicht nach nicht erkennbar, dass sich das denkende Ding von der Materie unterscheidet. Denn der Geist allein, nicht aber die Materie, verfügt über dieses reflexive Bewusstsein. Doch Descartes weist diese Überlegung zurück. So wie man nach Descartes ein Baukünstler sein kann, ohne ein Verständnis davon zu haben, dass man ein Baukünstler ist, kann man eine denkende Sache sein, ohne denken zu müssen, dass man denkt.

---

16 AT VII, 246.
17 AT VII, 247.
18 AT VII, 533.
19 AT VII, 533–534.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> Und ebensowenig ist auch die entsprechende Betrachtung oder Reflexion erforderlich dazu, dass die denkende Substanz über die Materie erhaben ist. Denn jeder beliebige erste Denkakt, durch den wir etwas erfassen, unterscheidet sich nicht mehr von dem zweiten, durch den wir erfassen, dass wir jenen ersten Gedanken erfasst haben, als dieser wieder von dem dritten, durch den wir erfassen, dass wir Gedanken erfasst haben, und es lässt sich auch nicht der geringste Grund anführen, warum man nicht, wenn man den ersten einem körperlichen Dinge zugesteht, es nicht auch mit dem zweiten tun sollte.[20]

Descartes' Argument lautet demnach: Dass das Denken kein Modus der Materie ist, können wir nicht dadurch beweisen, dass wir auf das Vermögen der denkenden Sache verweisen, sich bewusst zu sein zu denken. Warum nicht? Weil das Bewusstsein des Denkens der Sache nach nichts Neues gegenüber dem Vollzug des Denkens enthält. Zum *Ersten* ist Bewusstsein nichts anderes als Denken. Und zum *Zweiten* ist der reflexive, sich auf das Denken beziehende Akt des Denkens eben auch nur ein Denken. Selbstverständlich können wir, wenn wir mögen, denken, dass wir denken, dass wir denken. Aber philosophisch gesehen wäre es reine Zeitverschwendung. Man könnte auch sagen: Descartes erachtet diese Art der Reflexivität unseres Denkens für die Frage nach einer relevanten Differenz zwischen Denken und Bewusstsein als irrelevant. Eine höhere Stufe des Denkens fügt dem Denken keine neue Eigenschaft hinzu. Damit möchte Descartes nicht in Abrede stellen, dass uns diese Art der Reflexivität vertraut ist. Allerdings bedeutet diese Reflexivität nicht mehr als eine besondere Aufmerksamkeit (»attentio«) auf das, was wir denken.[21] Hier fokussieren wir unser Denken wie das Brennglas das Licht.

c) Die Definition in den Principia philosophiae

In den *Principia philosophiae* gibt Descartes eine vielzitierte Definition des Denkens (»cogitatio«):

> Unter der Bezeichnung ›Denken‹ verstehe ich alles, was auf bewusste Weise in uns geschieht, das wir also erkennen, insofern es zu unserem

---

20 AT VII, 559.

21 Vgl. die »Anmerkungen zur Übersetzung in Burman«, dt. S. 125–126; zu Thiel über Bourdin siehe Thiel: *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, S. 46.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> Bewusstsein gehört [*quatenus eorum in nobis conscientia est*]. Deshalb ist nicht nur Einsehen, Wollen, Vorstellen, sondern sogar Empfinden hier dasselbe wie Denken.[22]

Sein Verständnis des Denkens ist hier (wie bereits in den *Meditationes*) durch den Beitrag geprägt, den es für unsere Suche nach Gewissheit leistet. Dieser Beitrag ist insofern singulär, als allein der Vollzug des Denkens zu der gewissen Erkenntnis führt, dass ich existiere. Zwar wird diese Gewissheit mit Verweis auf die Möglichkeit eines täuschenden Geistes später revidiert. Doch worauf es an dieser Stelle (auch) anzukommen scheint, ist die Einsicht, dass das Denken eine Tätigkeit des Geistes ist, deren Vollzug nicht »die Erkenntnis der realen Existenz«[23] eines körperlichen Dinges voraussetzt oder bewirkt. Die Wahrheit des Urteils »ich gehe spazieren, daher bin ich«[24] ist dagegen zweifelhaft, weil es sich auf meinen Körper bezieht, der als materiell substantiell von mir verschieden ist. Ich könnte auch träumen, dass ich spazieren gehe. Unabweislich ist seiner Ansicht nach aber, dass der, der urteilt, dass er gerade spazieren geht, bloß deshalb als denkende Sache existiert, weil er denkt, spazieren zu gehen.

In diesem Zusammenhang greift Descartes auf den Begriff des Bewusstseins (»conscientia«) zurück. Als Beispiel dient ihm neben dem Spazierengehen das Erblicken von etwas. Gewinne ich die Einsicht, dass ich existiere,

> über die Empfindung als solche bzw. im Ausgang vom Bewusstsein [*de ipso sensu sive conscientia*] des Erblickens oder Spazierengehens, dann ist die Schlussfolgerung unabweisbar, weil in diesem Fall beides auf den Geist bezogen wird [*quia tunc refertur ad mentem*], der allein sich als sehend wahrnimmt oder als spazierengehend denkt.[25]

Vermutlich wirft Descartes mit dieser Formulierung mehr Probleme auf, als er durch sie löst. Dies liegt vor allem an der selbstreflexiven Formulierung: Ich beziehe mich im Denken auf mich selbst, und wenn ich allein auf diesen Zusammenhang achte, erkenne ich mich als existierend. Descartes löst das mit der Reflexion einhergehende Zirkelproblem, indem er den Akt des Denkens von einem Subjekt vollziehen lässt, das er als eine Sache anspricht. Dass die Tätigkeit des Denkens ein Subjekt erfordert, wird zwar beispielsweise von

---

22 AT VIII/1, 7; Meiner 2005, S. 17.
23 AT VIII/1, 8; Meiner 2005, S. 19.
24 AT VIII/1, 7; Meiner 2005, S. 17.
25 AT VIII/1, 7–8; Meiner 2005, S. 17.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Hobbes gar nicht bestritten. Für den Engländer stellt sich allerdings die Frage, von welcher Natur dasjenige ist, das denkt. Ob dieser Schluss von der Tätigkeit auf ein Subjekt der Tätigkeit erlaubt ist, wird von beiden Philosophen für unproblematisch erachtet. Insbesondere aber wäre der Begriff des Bewusstseins für die Beantwortung dieser Frage im Verständnis von Descartes ganz ungeeignet. Der Begriff des Bewusstseins könnte durch den Begriff des Denkens ersetzt werden, ohne dass Descartes' Argumentationsgang Schaden nähme. Denn wer etwas denkt, hat auch ein Bewusstsein davon, dass und was er denkt.

d) Das Gespräch mit Burman: »denken« und »bewusst sein« sind verschieden

Wenden wir uns noch kurz dem Gespräch mit Frans Burman zu, welches 1648 in Amsterdam stattfand. Wie wir bereits gesehen haben, stellt Descartes in seiner Erwiderung auf Arnauld fest, dass in unserem Geist, sofern er denkt, »nichts sein kann, dessen er nicht bewusst ist«[26]. Burman möchte Descartes zur Anerkennung des Unterschieds zwischen »denken« und »bewusst sein« (»conscium esse«) bewegen. Er führt Folgendes aus: »Um nämlich zu denken, dass du bewusst bist, schreitest du schon zu einem neuen Gedanken fort und denkst so nicht mehr an das, was du vorher dachtest. So ist dir nicht bewusst, dass du denkst, sondern dass du gedacht hast.«[27] Die Überlegung scheint zu besagen, dass sich »bewusst sein« immer auf etwas bezieht, was ich bereits gedacht habe, und aus diesem Grunde nicht mit dem ursprünglich Gedachten identisch sein kann. Wer über seine Gedanken reflektiert, vollzieht einen Akt, dessen Gegenstand im Modus der Vergangenheit vergegenwärtigt wird. Also gibt es auch ein Denken, welches gerade deshalb nicht bewusst ist, weil ihm die Merkmale der Reflexivität und der Vergangenheit fehlen.

Descartes antwortet auf Burmans Einwand, indem er dessen Prämisse in Zweifel zieht. Selbstverständlich können wir über unsere Gedanken reflektieren, während sie uns präsent sind. Reflexivität ist ein internes Merkmal des Denkens.

---

26 AT, VII, 246; Meiner 1982, S. 11.
27 AT VII, 245; Meiner 1982, S. 13.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> Bewusst-sein ist zwar denken und über seine Gedanken reflektieren. Aber es ist falsch, dass dies nicht geschehen könne, solange der vorangegangene Gedanke besteht. [*Conscium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem; sed quod id non possit fieri manente priori cogitatione, falsum est…*].[28]

Burman schätzt die Leistungsfähigkeit unserer Seele (»anima«) nach Descartes falsch ein. Die Seele kann »gleichzeitig mehreres denken und eben dabei, so oft es ihr beliebt, über ihre Gedanken reflektieren [*reflectere*] und so ihres Denkens bewusst sein.«[29]

Descartes' Formulierung (»et sic cogitationis suae conscia esse«) ist allerdings nicht ganz eindeutig. Sie könnte auch besagen, dass wir dadurch, dass wir auf unsere Gedanken reflektieren, uns unserer Gedanken bewusst werden. Doch dies scheint nicht zwingend seine Position zu sein. Wann immer wir denken, sind wir uns unserer Gedanken bewusst. Es wäre ganz erstaunlich, wenn Descartes in seinem Gespräch mit Burman diese Ansicht revidieren würde. Schließlich hat er sie mehr als einmal geäußert. Auch der Geist eines Kindes denkt und ist sich seiner Gedanken bewusst. Dass sich das Kind später nicht mehr dieser Gedanken bewusst ist, ist (wie wir gesehen haben) ein Zeichen mangelnder Erinnerung. Es ist eben nicht so, dass alles, was wir in diesem Augenblick denken, im nächsten Augenblick bewusst sein wird. Zugleich kann, wie Descartes mit Blick auf den Begriff der angeborenen Ideen ausführt, zugestanden werden, dass nicht jede Idee, die in einem Geist vorhanden ist, auch von einem Kind gedacht werden kann. Ganz einfach deshalb, weil der Geist in der Kindheit so in seinem Körper eingebettet ist, »dass er keine anderen Gedanken hat als diejenigen, die der Empfindung des Körpers [*ab affectione corporis*] entstammen.«[30]

Den hier von Descartes verwendeten Begriff »reflectere« möchte Udo Thiel im Sinne einer besonderen »second order activity« verstehen. Nach Thiel vertritt Descartes die These, dass »consciousness is an act distinct from the act to which it relates – a second-order act of perception or thought«[31]. Allerdings gibt meiner Wahrnehmung nach der Text eine derartige Interpretation nicht her. Wenn ich denke, bin ich mir meiner Gedanken bewusst. Dieses Bewusstsein kann sicher-

---

28 AT VII, 245, Meiner 1982, S. 13.
29 AT VII, 245, Meiner 1982, S. 13.
30 AT VII, 246, Meiner 1982, S. 13.
31 Thiel: *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, S. 46.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

lich als Reflexionsakt verstanden werden. Aber es ist keine Reflexion, die über dem Akt des Denkens selbst stehen würde. Vielmehr ist es, so wie Descartes es sieht, ein intrinsischer Aspekt des Denkens.

Eine philosophisch interessante Möglichkeit, Reflexion als integralen Teil des Denkens zu verstehen, bestünde darin, den Akt des Denkens als auf ein denkendes Ich bezogen zu denken. Wenn ich denke, bin ich mir nicht nur dieser Gedanken bewusst. Ich bin mir auch bewusst, dass ich es bin, der diese Gedanken denkt (oder hat). Diese Leistung, sich seiner selbst als dieses Denkenden bewusst zu sein, könnte als dem Denken inhärente Reflexion verstanden werden, die nicht der Vergegenwärtigung des Denkens, sondern des Subjekts des Denkens gilt. Doch an diesen Gedanken scheint Descartes bei seinem Gespräch mit Burman wohl eher nicht gedacht zu haben.

Worauf es mir jetzt nur ankommt, ist darauf hinzuweisen, dass es eine systematische Leerstelle gibt, die Descartes nicht zu füllen scheint: Wie genau komme ich vom »Denken« zum »Denkenden«? In der Debatte zwischen Hobbes und Descartes geht es, wie bereits erwähnt, nicht um die Frage, ob »Denken« ein Subjekt benötigt. Es geht um die Frage, ob das denkende Subjekt von materieller oder geistiger Natur ist. Aber das scheint nur die eine Seite des Problems zu sein. Die andere Seite, die beide Philosophen nicht in den Blick nehmen, betrifft die Frage, ob es überhaupt ein Subjekt des Denkens geben muss und ob, wenn diese Frage mit Ja zu beantworten ist, es unabdingbar für die Wahrnehmung der erkenntnisermöglichenden Funktion dieses Ich ist, seine substantielle Natur zu erkennen. Descartes scheint nicht viele Optionen zu haben, um diese zweite Seite seiner Cogito-Behauptung zu erläutern. Eine Möglichkeit wäre, eine unmittelbare Vertrautheit mit sich selbst im Denken zu behaupten. Dies könnte in Gestalt einer Idee des Ich erfolgen, derer er sich bewusst wird, sobald er denkt. Diese Idee könnte entweder angeboren und im Geist unmittelbar gegeben sein, so wie dies für die Idee Gottes der Fall ist. Oder aber die Idee des Ich erfüllt gewissermaßen den ganzen Raum des Denkens. In seiner Erwiderung auf Hobbes' zweiten Einwand behauptet Descartes zunächst, dass es kein Denken ohne ein denkendes Ding geben kann. Jede Tätigkeit bedarf einer Substanz, die sie ausübt. In seiner Antwort auf den dritten Einwand führt er dann aus, dass er sich als Denkender von seinen Gedanken unterscheidet, so wie sich eine Sache von ihrem Modus unterscheidet. Auf Hobbes' Frage jedoch, was denn das sei, was von seinen Gedanken verschieden ist, gibt Descartes keine plausible Antwort. Ich denke

https://doi.org/10.5771/9783495999769

als Substanz, weil das Denken das wesentliche Attribut von mir ist. Aber selbstverständlich bin ich nicht meine Gedanken. Ich bin von ihnen verschieden.[32]

Descartes bedient sich der alten Substanztheorie, ganz in dem Sinne, in dem es ihm von Hobbes vorgeworfen wird. Was Descartes auf keinen Fall macht, ist zu behaupten, er hätte eine Idee von sich selbst, die sich dadurch auszeichnen würde, dass sie alle seine Denkakte begleitete. Oder die ihm wie ein Wachsabdruck klar und deutlich bewusst wären. Würde er eine derartige Position vertreten, hätte er womöglich einen Grund, zwischen Denken und Bewusstsein zu unterscheiden. Ich würde mich selbst als Subjekt meines Denkens im Bewusstsein anschauen. Der Begriff des Bewusstseins hätte dann eine doppelte Funktion: Er könnte zum einen anzeigen, dass ich denke, und zum anderen eine unmittelbare Vertrautheit mit mir selbst als Subjekt dieses Denkens zum Ausdruck bringen. Als Subjekt dieses Denkens bin ich zwar ein denkendes Subjekt, aber ich bin eben nicht identisch mit diesem Denken. Anders formuliert: Weil Descartes keine relevante Unterscheidung zwischen Bewusstsein und Denken trifft, hat er keine Möglichkeit, die Existenz eines Ich-Subjekts zu fassen, welches mehr wäre als die Funktionen, die es im Vollzug des Denkens von sich selbst wahrnimmt. Das müsste kein Grund zur Sorge sein, wenn Descartes nicht behaupten würde, die Substantialität der menschlichen Seele beweisen zu können.

Fassen wir unsere bisherigen Überlegungen zusammen: Es gibt nach Descartes kein Bewusstsein, welches nicht immer auch ein Denken wäre. Wenn wir sagen, dass wir bewusst denken, gebrauchen wir das Wort »bewusst« als Adverb[33] zu »denken«, wohl wissend, dass wir nicht unbewusst denken können. Möchten wir zum Ausdruck bringen, dass unsere Aufmerksamkeit einem besonderen Inhalt oder Aspekt unseres Denkens gilt, benutzen wir das Adverb »bewusst« in einem speziellen Sinn von »denken«, nämlich im Sinne einer Reflexionstätigkeit. Aber wir können natürlich auch auf den Infinitiv »bewusst sein« zurückgreifen, um Folgendes zum Ausdruck zu bringen: »Ich bin mir bewusst, heute viel Unsinn geschrieben zu haben« wäre so ein Satz, der – im Sinne von Descartes – auch als »Ich denke, heute viel Unsinn geschrieben zu haben« formuliert werden könnte. Verwenden wir schließlich das Adjektiv »bewusst«, könnten

---

32 Siehe AT VII, 177.

33 Siehe Perler, Dominik: *René Descartes*, München, S. 168.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

wir mit ihm einen Zustand oder ein Vermögen oder eine Fähigkeit bezeichnen, die einem Subjekt zukommt (oder auch nicht). Nicht jedes Kind ist sich der Idee Gottes bewusst.

Nichts weist somit darauf hin, dass sich Descartes um eine sachlich relevante Trennung von Bewusstsein und Denken bemüht hätte. Ganz im Gegenteil gibt es, wie ich versucht habe darzulegen, mindestens zwei gute Gründe, warum er eine Differenz zwischen Denken und Bewusstsein vermeiden muss, will er nicht grundlegende Theoriestücke seiner Ersten Metaphysik revidieren. Um genau diese Revision geht es aber in den Schriften von Christian Wolff.

III. Wolff über Bewusstsein

Bekanntlich führt Wolff das Wort »bewusst sein« als Übersetzung von »conscium esse« und (in verschiedenen Schreibweisen) das Wort »Bewusstsein« als Übersetzung von »conscientia« in seiner *Deutschen Logik* von 1713 und in seiner *Deutschen Metaphysik* von 1719 in die deutsche Sprache ein. An dieser Stelle kann nicht allen Aspekten von Wolffs Begriff des Bewusstseins nachgegangen werden. Ich möchte mich auf Hinweise zu einigen wesentlichen Übereinstimmungen mit und Differenzen zu Descartes beschränken.

Im allerersten Paragraphen seiner *Deutschen Metaphysik* grenzt sich Wolff implizit von Descartes ab: Während dieser auf den methodischen Zweifel zurückgreift, sich auf sich selbst zurückzieht und die Aufmerksamkeit von seinen Sinnen abzuziehen gedenkt, um das Dasein Gottes sowie die Verschiedenheit von Körper und Seele zu erkennen, beschreitet Wolff einen anderen Weg. Nichts liegt ihm ferner, als über die Grundlagen der Ersten Philosophie zu *meditieren*. Nichts scheint ihm abwegiger als der Versuch zu sein, seine Existenz monologisch im *reinen Denken* zu erfassen. *Wir* sind uns unserer selbst und der von uns verschiedenen Dinge bewusst. Wer daran zweifelt, kann als Leser der *Deutschen Metaphysik* nicht ernst genommen werden. Den Zustand unserer Seele, der unsere eigene und die Existenz von anderen Dingen verbürgt, nennt Wolff »bewusst sein«. Im ersten Satz des § 1 schreibt er:

> Wir sind uns unserer und anderer Dinge bewust, daran kann niemand zweiffeln, der nicht seiner Sinnen völlig beraubet ist; und wer es leugnen wollte, derjenige würde mit dem Munde anders vorgeben, als

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> er bey sich befindet, könnte auch bald überführet werden, daß sein Vorgehen ungereimet sey.[34]

Dass wir »uns unserer und anderer Dinge bewust«[35] sind, betrachtet Wolff als »eine ungezweifellte Erfahrung«[36]. Dass unser Bewusstsein unsere eigene Existenz verbürgt, erklärt sich nach Wolff durch den »Grundsatz«[37], dass der, der »sich seiner und anderer Dinge bewust ist, […] ist«[38]. Ein »Grundsatz« ist eine Aussage, deren Wahrheit erkannt wird, »so bald man nur die Wörter verstehet, die darinnen vorkommen«[39]. Im Streit um die Interpretation des cartesianischen cogito-Arguments schlägt sich Wolff auf die Seite derer, die es im Sinne eines (unvollständigen) Syllogismus interpretieren.[40] Allerdings mit einer signifikanten Akzentverschiebung: Bei Wolff geht es *erstens* nicht um den Akt des Denkens als solchen, sondern um das Bewusstsein. Und *zweitens* betont er, dass es sich bei diesem Bewusstsein um eine mehrstellige Relation handelt: Ich bin mir meiner selbst und anderer Dinge bewusst.[41] Es ist nicht damit getan, zu denken (also »bewusst zu sein«), wie Descartes meint. Es kommt vielmehr darauf an, dass in diesem Denken ein Unterschied wahrgenommen wird zwischen dem Denkenden und anderen Dingen, die von diesem Denkenden getrennt existieren.

Es ist bemerkenswert, dass dieser »Grundsatz« auf die eigene Existenz fokussiert ist, nicht aber auf die Existenz der »anderen Dinge«, obwohl deren Existenz eine Voraussetzung für das Selbst-Bewusstsein ist. Es genügt für das Bewusstsein der eigenen Existenz

---

34 DM § 1. Zu Wolffs Konzeption siehe auch Carr, Charles A.: »Cartesian themes in Wolff's German metaphysics«, in: Werner Scheiders (Hg.), *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg 1983, S. 113–120; Klemme, Heiner F.: *Kants Philosophie des Subjekts*. Hamburg 1996, S. 13 ff., und Euler, Werner: »Bewußtsein – Seele – Geist. Untersuchungen zur Transformation des cartesischen cogito in der Psychologie Christian Wolffs«, in: Oliver-Pierre Rudolph, Jean-François Goubet (Hg.), *Die Psychologie Christian Wolffs*, Berlin 2013, S. 11–50. In der 1. Auflage der *Metaphysik* von 1720 lautet der erste Satz von § 1 noch: »Wir sind uns bewust.« Entsprechend argumentiert Wolff auch in den nachfolgenden §§ nicht mit Bezug auf das Bewusstsein von uns selbst und anderen Dinge.

35 DM § 6. In der 1. Auflage steht: »Wer sich bewust ist, der ist.«

36 DM § 6.

37 DM § 7.

38 DM § 6.

39 DM § 7.

40 Siehe Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 22 ff.

41 Vermutlich würde Wolff von einer zweistelligen Relation sprechen.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

nicht, sich irgendwelcher Vorstellungen bewusst zu sein. Vielmehr muss es sich um das Bewusstsein von real existierenden äußeren Dingen handeln.

> Wenn wir auf uns acht haben; so werden wir finden, daß wir uns vieler Dinge als ausser uns bewust sind. Wir setzen sie aber ausser uns, indem wir erkennen, daß sie von uns unterschieden sind: gleichwie wir sie auch ausser einander setzen, indem wir erkennen, daß sie von einander unterschieden sind.[42]

Demnach existieren die von uns als von uns verschieden erkannten Dinge *extra nos* und *extra se*. Das Bewusstsein der eigenen Existenz und das der von ihr verschiedenen äußeren Dinge scheint nach Wolff unmittelbar und gleichursprünglich[43] zu sein. Sich seiner selbst bewusst zu sein, schließt nach Wolff nicht nur bloß zufällig das Bewusstsein einer Mannigfaltigkeit von Dingen ein. Würden wir uns von ihnen nicht unterscheiden können, würden wir uns unserer selbst auch nicht bewusst werden.

Die Erkenntnis seiner selbst und der Pluralität von außer uns existierenden Dingen ist für Wolff eine (wie wir es nennen können) Tatsache unseres Bewusstseins, die im Rahmen einer empirischen Wissenschaft (der empirischen Psychologie) beschrieben werden kann, ohne dass wir uns (wie Descartes meint) zuvor der Existenz Gottes versichert haben müssten. Zwar ist Gott im Gegensatz zu uns ein selbstständiges Wesen, weil er notwendig existiert, keinen Anfang und kein Ende hat. Aber dies bedeutet nicht, dass die von ihm geschaffenen Wesen Substanzen wären, deren Existenz in der Zeit auf sein aktives Zutun angewiesen wäre.[44] Wichtig für Wolffs Position ist seine (wie er selbst meint innovative Interpretation der) Unterscheidung zwischen »ens a se« und »subsistere«. Obwohl die

---

[42] DE § 45. Diese Position kritisiert Christian August Crusius: »Allein wir sind uns der Dinge nicht darum bewust, weil wir sie unterscheiden, sondern darum können wir sie allererst unterscheiden, weil wir uns bewußt sind. Das Bewußtseyn ist der Natur nach eher als das Unterscheiden, und ist eine von den wirckenden Ursachen des Unterscheidens.« (Crusius, August C.: *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, Leipzig 1745 (Nachdruck Hildesheim 1964), § 443; vgl. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 18).

[43] So auch Wunderlich, Falk: »Christian Wolff über Bewußtsein, Apperzeption und Selbstbewußtsein«, in: Jürgen Stolzenberg, Oliver-Pierre Rudolph (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil 2 (Wolffiana II.2), Hildesheim, Zürich, New York 2007, S. 367–375, S. 372.

[44] Vgl. DM § 929, 939; *Ausführliche Nachricht* § 24.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Seele kein »ens a se« ist, subsistiert sie als Substanz.[45] Damit ist ein wesentlicher Unterschied zu Gott markiert: Da Gott als »selbständiges Wesen« aus eigener Kraft ist, »kan es seyn, wenn gleich nichts anders neben ihm zugleich wäre.«[46] Gott »ist völlig von allen Dingen *independent*. Denn wir sagen, daß etwas von dem andern *dependent* ist, in soweit es den Grund von etwas, was in ihm ist, in dem andern hat. Wenn es nun den Grund seines Wesens und seiner Würcklichkeit in einem andern hat; so ist es von ihm ganz dependent.«[47] Weil sich die »vorstellende Kraft, darinnen das Wesen und die Natur der Seele bestehet (§.755.756.)«, »nach dem Stande eines Cörpers in der Welt, und denen daher sich ereignenden Veränderungen in den Gliedmassen der Sinnen (§.753)« richtet, ist die menschliche Seele von der Welt »dependent«[48]. Da das Wesen und die Natur der Seele in ihrer Kraft besteht, gemäß der Stellung ihres Körpers in der Welt Veränderungen in sich hervorzurufen[49], ist die Seele von der Welt abhängig. Diese Abhängigkeit materialisiert sich im »Leib«[50]. Ohne Welt kein Leib, ohne Leib kein (Selbst-)Bewusstsein. Dass Gott der Schöpfer der Welt und ihre erste Ursache ist, ist für das Verständnis der Abhängigkeit unseres (Selbst-)Bewusstseins von der Welt ein zu vernachlässigender Gedanke. Während Descartes unsere Abhängigkeit von Gott herausstellt, betont Wolff unsere Abhängigkeit von der Welt. Selbst- und Weltbewusstsein gehen seiner festen Überzeugung nach Hand in Hand.

Der methodische und inhaltliche Gegensatz zu Descartes könnte nicht größer sein. Wolff versucht jeden ernstzunehmenden Zweifel an der Gewissheitserfahrung unseres Bewusstseins mit den Mitteln einer Logik auszuräumen, deren Geltung nicht von der vorgängigen Gotteserkenntnis abhängt. »[…] [W]ir erkennen, daß wir uns unserer und anderer Dinge bewust sind, und nehmen es vor gewiß an«[51]. Warum nehmen wir es »vor gewiß« an? Weil wir uns nach dem »Grund des Widerspruchs«[52] nicht zugleich einer Sache bewusst und nicht bewusst sein können. Ohne dass Wolff dies an dieser Stelle auch

---

45 *Ausführliche Nachricht*, § 24.
46 DM § 938.
47 DM § 938.
48 DM § 941; vgl. Descartes' Erwiderung auf Arnauld (AT VII, 222).
49 Vgl. DM §§ 754–756.
50 DM § 760.
51 DM § 10.
52 DM § 10.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

nur zum Problem machen würde, impliziert unser Bewusstsein, dass alles existiert, dessen wir uns deutlich bewusst sind. An anderer Stelle unterscheidet Wolff zwischen Traum und Wirklichkeit. Der Traum ist ein Zustand zwischen Wachen und Schlafen. Im Traum haben wir klare und deutliche, aber keine »ordentlichen Empfindungen«. Er ist »in Ansehung der Seele ein Zustand klarer und deutlicher, aber unordentlicher Gedancken«[53]. Ob ich träume oder mir der Dinge so bewusst bin, wie sie sind, erkenne ich an der (Un-)Ordnung meiner Gedanken. Aufgrund der Bestimmtheit aller Dinge können wir verlässlich davon ausgehen, dass die deutlich erkannten Prädikate Eigenschaften der Wirklichkeit benennen.[54] Wolff thematisiert die Ordnung der Dinge in einem längeren Kapitel mit dem Titel »Von der Seele überhaupt, was wir nehmlich von ihr wahrnehmen«[55]. In diesem der empirischen Psychologie gewidmeten Kapitel möchte Wolff »erzehlen […], was wir von uns wahrnehmen«[56], »was wir durch die tägliche Erfahrung von ihr [sc. der Seele, HK] wahrnehmen.«[57]

Wolffs »Erzählung« über unsere Bewusstseinsinhalte ist weit gespannt. Zum einen geht er (wie Descartes) davon aus, dass es kein Bewusstsein ohne Subjekt gibt. Wolff nennt dieses Subjekt »Ich«[58], »Seele« oder »Ding«[59]. Zum anderen wendet er sich explizit gegen die Ansicht der »Cartensianer«, wonach »nichts in der Seele seyn könnte, dessen sie sich nicht bewust wäre«[60]. Doch wie kann Wolff auf der Basis unserer »täglichen Erfahrung« wissen, was in unserer Seele ist, obwohl wir uns dessen nicht bewusst sind? Seine Antwort lautet: Wir können von uns bewussten Wahrnehmungen auf uns nicht bewusste Wahrnehmungen nach dem Satz vom zureichenden Grund schließen.

---

53 DM § 803, vgl. § 121, 812.

54 »Quicquid existit vel actu est, id omnimode determinatum est.« (*Ontologia* § 226; zitiert in Stolzenberg, Jürgen: „›Wie wir erkennen, daß wir sind‹. Überlegungen zu Wolff's Beweis des Satzes ›Ich bin‹ im ersten Kapitel der *Deutschen Metaphysik*«, in: Luigi Cataldi Madonna (Hg.), *Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs* (= Wolff, *Gesammelte Schrift*, Abt. I, Band 98), Hildesheim u. a. 2005, S. 123–131, S. 128).

55 DM §§ 191–539.

56 DM § 193.

57 DM § 191; vgl. Rumore, Paola: »Empirical Psychology«, in: Robert Theis, Alexander Aichele (Hg.), *Handbuch Christian Wolff*, Wiesbaden 2018, S. 175–196, S. 179.

58 DM § 2.

59 DM § 192.

60 DM § 193.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Wir sind berechtigt, genau dasjenige der Seele »zuzueignen«, was wir ihr »zueignen« müssen, um zu erklären, was wir über sie »aus der Erfahrung«[61] kennen. Sind wir uns unserer selbst und vieler Dinge außer uns bewusst,

> sagen wir, daß wir gedencken, und nennen demnach die *Gedancken* Veränderungen der Seele, deren sie sich bewust ist (§ 2.cI.Log.). Hingegen wenn wir uns nichts bewust sind, als z.E. im Schlafe, oder auch wohl zuweilen im Wachen es davor halten, pflegen wir zu sagen, daß wir nicht *gedencken*.[62]

Kein Denken ohne Bewusstsein. Das »Bewust seyn« ist nach Wolff »ein Merkmahl, daraus wir erkennen, daß wir gedencken. Und also bringet es die Gewohnheit zu reden mit sich, daß von einem Gedancken das Bewust seyn nicht abgesondert werden kann.«[63] Gedanken sind (wie sich Wolff ausdrückt) eine »Wirkung«[64] der Seele; aber sie sind nicht ihre einzige Wirkung.

Damit ist eine weitere zentrale Differenz zu Descartes' Konzeption der Seele auf den Punkt gebracht: Wie Descartes identifiziert Wolff zwar Denken und Bewusstsein. Da in der Seele aber etwas ist, dessen wir uns nicht bewusst sind, könnten das Wesen und die Natur der Seele nicht im Denken bestehen. Wolff versteht Bewusstsein wie Descartes nicht als eine von unserem Denken erster Ordnung unterschiedene Wahrnehmung zweiter Stufe. Nicht in dieser Ansicht liegt der Fehler der Cartesianer, sondern in ihrer Wesensbestimmung der Seele. Wolff führt auch einen Grund an, warum die Cartesianer in die Irre geführt worden sind:

> Weil ich aber bey mir weiter nichts als das Bewußtseyn finde, das ist, meine Gedancken (§ 194); so rechne ich weiter nichts zu mir, als das Gedencken, und was demnach zu diesem gehöret, das setze ich an als in mir. Und daher ist es kommen, daß die Cartesianer vermeinen, das Bewußtseyn mache das ganze Wesen der Seele aus, und könnte in ihr nicht vorgehen, dessen wir uns nicht bewust wären.[65]

Ich rechne mir nur meine Gedanken zu, weil ich mir ihrer bewusst bin. Alles, was mit ihnen verbunden ist, ist in mir. Allerdings können

---

61 DM § 193.
62 DM § 194.
63 DM § 195.
64 DM § 195.
65 DM § 197.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

unsere Gedanken klar oder dunkel, deutlich oder undeutlich sein. So nennt Wolff Gedanken, die so beschaffen sind, »daß wir gar wohl wissen, was wir denken, und sie von andern unterscheiden können, […] *klar*. […] Hingegen wenn wir selbst nicht recht wissen, was wir daraus machen sollen, als wir gedencken; so sind unsere Gedancken *dunckel*.«[66] Gedanken sind immer Gedanken von etwas. Ich könnte gar nicht denken, wenn ich mich nicht von etwas unterscheiden könnte. Handstreichartig denkt Wolff das Problem des Idealismus lösen zu können. Dass es äußere und von mir verschiedene Dinge (die Wolff Körper nennt[67]) gibt, kann für ihn schon deshalb nicht ernsthaft infrage gestellt werden, weil wir ohne sie nicht denken könnten. Offenkundig verfüge ich nach Wolff auch über das Vermögen, zwischen klaren und dunklen Gedanken zu unterscheiden. Ich denke also, dass ich etwas klar oder dunkel denke. Philosophisch ist das eine wichtige Auskunft, weil Wolff einen graduellen Übergang zwischen dunklen und klaren Vorstellungen, von Sinnlichkeit und Verstand behauptet.

Wolff unterscheidet zwischen der empirischen Psychologie, die die Wirkungen unserer Seele auf unser Bewusstsein beschreibt, und der rationalen Psychologie, der er ein eigenes Kapitel seiner *Deutschen Metaphysik* widmet (»Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt«[68]). Sie beschäftigt sich mit den Ursachen oder Gründen dieser Wirkungen, von der die empirische Psychologie »erzählt« hat. Diese Ursachen oder Gründe bestehen zum einen in der »Vorstellung der Dinge« und zum anderen in der Fähigkeit, sich selbst von diesen Dingen unterscheiden zu können.[69] Würden wir keine Vorstellungen unterscheiden können, »so wären unsere gantzen Gedanken dunckel. Wir wären aber alsdenn uns auch keiner Sache (§. 729.), folgendes auch unser selbst nicht bewust (§. 730). Also hebet die völlige Dunckelheit das Bewußtseyn auf.«[70] Unterscheiden wir zwischen Vorstellungen und halten »das mannigfaltige gegen einander«, spricht Wolff von »überdencken«. »Derowegen ist klar, daß zu dem Bewußtseyn das Ueberdenken erfordert wird. Wenn demnach ein Ding nichts überdencken kann; so ist es sich keiner Sache

66 DM §§ 198–199.
67 DM § 217.
68 DM §§ 727–928.
69 DM § 730.
70 DM § 731.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

und folgendes auch nicht seiner selbst bewust.«[71] Im Gegensatz zu Descartes unterscheidet Wolff zwischen Bewusstsein eines Dinges und Selbstbewusstsein. Er behauptet, dass jede Art von Bewusstsein auf der Unterscheidung von Vorstellungen beruht, die die Seele selbst vornimmt. Zudem weist er darauf hin, dass es kein Bewusstsein ohne Gedächtnis geben kann: »Wer die Gedancken gegen einander hält, der muß nicht allein behalten können, was er dencket, sondern auch wissen, daß er den Gedancken schon hiervon gehabt, und demnach mit einem Gedächtnisse begabet seyn«[72]. Werden die Vorstellungen der Seele mit »Nachdenken und Gedächtniß« begleitet, wird sich die Seele ihrer Vorstellungen bewusst. Das Bewusstsein dieser Vorstellungen nennt Wolff einen Gedanken.[73]

Descartes definiert die Seele als denkende Sache. Wenn sich die Seele etwas vorstellen kann, ohne sich dieser Vorstellung bewusst zu sein, muss seine Definition nach Wolff falsch sein. Wolffs Ansicht nach bestehen das Wesen und die Natur der Seele in der Kraft, sich die Welt vorzustellen. Sie ist eine »vis representativa«[74]. Das *Wesen* der Seele besteht in dieser Kraft, weil sie der »Grund ist von allem demjenigen, was veränderliches in der Seele vorgehet (§. 754).« Diese Kraft ist »das erste, was sich von der Seele gedencken lässt (§. 34)«[75]. Sie ist der Grund, die die Seele zu dem macht, was die Seele ihrer Möglichkeit nach ist. Da die Möglichkeit etwas Notwendiges ist und das Wesen die Art und Weise einer Möglichkeit bezeichnet, besteht das Wesen der Seele notwendig in dieser Kraft.[76] Da die *Natur* eines tätigen Dinges nach Wolff in der wirkenden Kraft besteht, »in so weit sie durch das Wesen eines Dinges in ihrer Art determiniret wird«[77], und die Seele eben »vermöge ihrer Kraft, dadurch sie sich die Welt vorstellet (§. 753), ein würckendes Wesen ist (§. 754)«[78], besteht die Natur der Seele in eben dieser Kraft. Da diese Kraft der Seele aus ihren Wirkungen erschlossen werden muss, sind wir uns unseres Wesens und unserer Natur nicht unmittelbar bewusst. Auch hierin scheint

---

71 DM § 733.
72 DM § 734.
73 Vgl. DM § 752.
74 »Mea anima est vis representativa« (Baumgarten, Alexander G.: *Metaphysica / Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart – Bad Cannstatt 2011, § 506).
75 DM § 755.
76 Vgl. DM § 38.
77 DM § 628.
78 DM § 756.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

ein Gegensatz zu Descartes zu bestehen, der das Wesen der Seele unmittelbar im Akt des Denkens erfasst.

Wolffs Definition der Seele als vorstellende Kraft wäre ein guter Einstieg, um dem Verhältnis von Körper und Seele sowie seiner Kritik am Materialismus nachzugehen. Doch dies würde an dieser Stelle zu weit führen. Hier muss der Hinweis genügen, dass Wolff im »Vorbericht« zur vierten Auflage seiner *Deutschen Metaphysik* Descartes zwar zustimmt, dass uns (recht verstanden) »die Seele bekanter wäre als unser Leib«[79], und ihn dafür lobt, wie man in der Philosophie methodisch korrekt argumentiert. Das Lob, als erster »alles Vermögen in der Seele deutlich von einander unterschieden und die Veränderungen in der Seele auf eine verständliche Art« erklärt zu haben, gelte jedoch ihm selbst, dem Autor der *Deutschen Metaphysik*.

Warum Wolff in der Metaphysik den Begriff des Bewusstseins dem Begriff des Denkens vorzieht, wird von ihm (wenn ich richtig sehe) nicht erklärt. Auf jeden Fall behauptet Wolff, dass wir nicht denken können, ohne uns bewusst zu sein, dass wir denken. Damit ist ausgeschlossen, dass wir denken, ohne dass wir uns bewusst wären, zu denken. Damit scheint Wolff dem Einwand von Arnauld gegen Descartes Rechnung zu tragen. Descartes' Auffassung, wonach die Seele eine denkende Sache ist, überzeugt nicht, weil sie tätig ist, ohne dass wir uns dieser Tätigkeit bewusst sind. Ist das Bewusstsein ein Merkmal des Denkens, dann kann die Tätigkeit der Seele, derer wir uns unmittelbar nicht bewusst sind, kein Denken sein. Was die Seele ist, muss aus den Wirkungen erschlossen werden, deren wir uns bewusst sind. Diese Wirkungen werden aber nicht einfach unter dem Stichwort des Bewusstseins zusammengefasst, sondern nach den Inhalten dieses Bewusstseins ausdifferenziert: Bewusstsein ist Selbstbewusstsein und zugleich Bewusstsein der Existenz von äußeren Dingen.[80]

---

[79] DM, »Vorbericht«, 4. Aufl. § 3.

[80] In diesem Zusammenhang bemerkenswert (und durchaus im Sinne von Wolff) ist der Verweis auf den Artikel »*Sinne*« im (auffällig kurzen) Artikel »*Bewusts seyn*« in Zedlers *Universal Lexicon*: »*Bewust seyn* ist die innerliche Empfindung derer Gedancken. *Wolf* handelt hiervon in denen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele. 5 § 728. Wir wollen aber die fernere Ausführung wegen Zusammenhang derer Sätze bis unter den Titel *Sinne* verspahren.« (Zedler, Bd. 3, Halle und Leipzig, 1733, Sp. 1637). Der Artikel »*Sinne*« findet sich in dem zehn Jahre später publizierten Band 37 (Sp. 1691–1699), allerdings ohne die in Band 3 gemachte Ankündigung einzulösen. In diesem Artikel findet sich allerdings eine explizite Kritik an Descartes' Definition in

https://doi.org/10.5771/9783495999769

IV. Schluss

Christian Wolff rückt zwar den Begriff des Bewusstseins an den Anfang seiner Metaphysik. Aber man wird schwerlich behaupten können, dass er im Unterschied zu Descartes eine ausführliche Analyse des Bewusstseinsbegriffs vorgelegt hätte. Fragen der Reflexivität und das Problem eines höherstufigen Bewusstseins generell interessieren ihn genau so wenig wie vor ihm Descartes. Für Wolff ist die Seele eine Sache, die die Kraft hat, sich die Welt vorzustellen. Die Wirkungen dieser Kraft können wir im Rahmen der empirischen Psychologie beschreiben und in der rationalen Psychologie durch Verweis auf Gründe und Ursachen erklären. Nehmen wir Vorstellungen in unserem Bewusstsein klar und deutlich wahr und sind Vorstellungen geordnet, dann können wir gewiss sein, dass wir die Dinge so erkennen, wie die Dinge wirklich sind. Das Bewusstsein ist ein Zustand, in dem die Seele über sich selbst und über die von ihr getrennt existierenden äußeren Dinge Erkenntnis erlangt. Insofern zeichnet sich dieser Zustand durch das Merkmal der Reflexivität aus. Zugleich versteht Wolff (wie Descartes) die Seele als einen mentalen Raum, in dem sich Vorstellungen finden, Kräfte wirksam werden. Dieser Raum kann jedoch nicht unabhängig von den Weisen des Denkens und des Bewusstseins beschrieben werden. Wir können uns mit dem Satz vom zureichenden Grund einen Begriff von Vorstellungen machen, derer wir uns als solcher gar nicht bewusst sind. Das Wesen und die Natur dieses Ichs, welches sich seiner selbst und der äußeren Dinge bewusst ist, wird von Wolff zwar in derselben Sprache gefasst, derer sich auch Descartes bediente: Es ist die Sprache der Substanzmetaphysik. Allerdings entlastet Wolff die Logik ebenso wie die Psychologie von der vorgängigen Gotteserkenntnis, die bei Descartes zentral ist. Um sich seiner selbst als in der Zeit existierend bewusst zu werden, bedürfen wir des Bewusstseins einer von uns selbst getrennt existierenden Pluralität von Dingen, nicht jedoch der Idee Gottes. Wolff ist weit davon entfernt, den Begriff Gottes aus der Metaphysik zu verbannen. Aber wie in seiner Ethik vertraut er auch in seiner Metaphysik auf die durch eigenes Nachdenken zu gewinnende Gewissheit vernünftiger Einsichten, die ohne Gott bestehen können.

---

den *Principia* I § 9, wonach »Gedenken und Empfinden einerley sey« (1743, Bd. 37, Sp. 1698). Der Autor lehnt die hieraus folgende Auffassung, wonach Tiere, weil sie nicht denken, auch keine Empfindungen haben, explizit ab.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Die Radikalisierung von Wolffs Gedanken zum Zusammenhang von (Selbst-)Bewusstsein und Objektbewusstsein findet unter ausdrücklicher Absage an die Substanzmetaphysik vor allem in der zweiten Auflage von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1787) statt. Dass der in der ersten Person Singular zum Ausdruck gebracht Akt des Denkens eine Funktion bezeichnet, die diesseits der Substanzmetaphysik verstanden werden muss, dass Selbstbewusstsein als solches kein Fall von Selbsterkenntnis ist und die vernünftige Ordnung unter unseren Vorstellungen auf gesetzgebende Akte des Denkens selbst zurückzuführen ist, gehört jedenfalls zu den Grundannahmen der *Kritik*. Kant präsentiert in dieser Schrift eine weitere Alternative zu Descartes – und eben auch zu Wolff. Doch das wäre das Thema für einen anderen Beitrag.

Literatur

Baumgarten, Alexander G.: *Metaphysica / Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart – Bad Cannstatt 2011.

Carr, Charles A.: »Cartesian themes in Wolff's German metaphysics«, in: Werner Scheiders (Hg.), *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg 1983, S. 113–120.

Crusius, August C.: *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, Leipzig 1745 (Nachdruck Hildesheim 1964).

Euler, Werner: »Bewußtsein – Seele – Geist. Untersuchungen zur Transformation des cartesischen cogito in der Psychologie Christian Wolffs«, in: Oliver-Pierre Rudolph, Jean-François Goubet (Hg.), *Die Psychologie Christian Wolffs*, Berlin 2013, S. 11–50.

Klemme, Heiner F.: *Kants Philosophie des Subjekts*. Hamburg 1996.

Klemme, Heiner F.: „'Das Ich denke … ist ein empirischer Satz'. Kants Auseinandersetzung mit Descartes«, in: Jean Ferrari, Pierre Guenancia, Margit Ruffing, Robert Theis, Matthias Vollet (Hg.), *Descartes und Deutschland – Descartes et l'Allemagne*, Hildesheim, Zürich, New York 2009, S. 177–186.

Klemme, Heiner F.: „›Eigentliches Selbst‹ (I. Kant) oder ›ursprüngliches Selbstsein‹ (D. Henrich)? Über einige Merkmale von Kants Begriff des Selbstbewusstseins«, in: Giuseppe Motta, Udo Thiel (Hg.), *Kant und die Einheit des Bewusstseins*, Berlin, Boston 2017, S. 258–276.

Perler, Dominik: *René Descartes*, München 1998.

Rumore, Paola: »Empirical Psychology«, in: Robert Theis, Alexander Aichele (Hg.), *Handbuch Christian Wolff*, Wiesbaden 2018, S. 175–196.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Stolzenberg, Jürgen: „›Wie wir erkennen, daß wir sind‹. Überlegungen zu Wolff's Beweis des Satzes ›Ich bin‹ im ersten Kapitel der *Deutschen Metaphysik*«, in: Luigi Cataldi Madonna (Hg.), *Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs* (= Wolff, *Gesammelte Schrift*, Abt. I, Band 98), Hildesheim u. a. 2005, S. 123–131.

Thiel, Udo: *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford 2011.

Wolff, Christian: *Vernünfftige Gedancken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt. Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet* (= *Deutsche Metaphysik*), Neue Auflage hin und wieder vermehret. Halle 1751. [ND: Hildesheim u. a. 1983 (= Gesammelte Werke, Abt. I, Bd. 2)]

Wolff, Christian: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, Zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit* (= *Deutsche Ethik*), 4. Auflage, Frankfurt, Leipzig 1733 (Nachdruck: Hildesheim, New York 1976).

Wolff, Christian: *Vernünfftige Gedancken Von den Kräfften des menschlichen Verstandes Und ihrem Richtigen Gebrauche In Erkäntniß der Wahrheit* (= *Deutsche Logik*), 3. Auflage, Halle 1727 (= Gesammelte Werke, Abt. I, Bd. 1).

Wolff, Christian: *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, Frankfurt 1733 (= *Gesammelte Werke*, Abt. I, Bd. 9).

Wunderlich, Falk: *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin 2005.

Wunderlich, Falk: »Christian Wolff über Bewußtsein, Apperzeption und Selbstbewußtsein«, in: Jürgen Stolzenberg, Oliver-Pierre Rudolph (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil 2 (Wolffiana II.2), Hildesheim, Zürich, New York 2007, S. 367–375.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Andreas Schmidt

Das *cogito*-Argument im Deutschen Idealismus

Abstract
The paper traces the reception of the Cartesian cogito argument in Kant, Fichte, Schelling and Hegel. It will be shown that, although the reception is quite critical, the methodological reflexivity of the Cartesian cogito argument is the model for the theory of an immanent reflexivity in the essence of the ego, which plays such a prominent role in the development of German Idealism.

Hegel schreibt über Descartes:

> Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See »Land« rufen; Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an. (W 20, 120)

Das sind enthusiastische Worte. Dennoch ist die Rolle, die Descartes im Deutschen Idealismus zukam, gewiss nicht zu vergleichen mit der Spinozas. Das ist eigentlich überraschend; denn so sehr sich die Autoren des Deutschen Idealismus unterscheiden, so teilen sie doch eine Obsession, was das Thema des Selbstbewusstseins betrifft. Eine intensive Auseinandersetzung mit Descartes' cogito-Argument wäre also naheliegend. Und tatsächlich ist ihnen dieser Umstand nicht ganz entgangen. Es findet sich bei genauerer Betrachtung eine ganze Reihe von wichtigen Äußerungen, mit denen die Autoren des Deutschen Idealismus ihr – wie sich zeigen wird: durchaus kritisches – Verhältnis zum cartesianischen cogito-Argument klären. Ich werde im Folgenden skizzieren, wie Kant, Fichte, Schelling und Hegel das cogito-Argument Descartes' auffassen und bewerten.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

1. Kant: »ein empirischer Satz«

Kant setzt sich mit Descartes' cogito-Argument in einer längeren Fußnote im Paralogismus-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* (B 422f.) auseinander. Bevor ich mich an die Lektüre dieser Fußnote mache, muss eine Vorfrage geklärt werden. Es gibt bekanntlich nach Kant zwei Arten von Selbstbewusstsein: das transzendentale Selbstbewusstsein – das »Ich denke, [das] all meine Vorstellungen begleiten können« muss (B 132) –, das sich auf die gegenstandskonstitutive Denkleistung des Subjekts bezieht, und das empirische, über den inneren Sinn vermittelte Selbstbewusstsein, das einfach psychologische Zustände registriert. Nun hat das »Ich denke« bei Kant eine durchaus andere Funktion als das cogito bei Descartes. Geht es bei Descartes darum, eine erste Existenzgewissheit zu formulieren, so ist Kant daran interessiert, dass das »Ich denke« strukturelle Vorgaben für alles liefert, was Gegenstand des Denkens ist oder auch nur werden könnte: Jeder mögliche Gegenstand des Denkens muss über Einheit – propositionale Einheit – verfügen. Es könnte ein naheliegender Verdacht sein, dass Kant das cartesianische cogito-Argument, das zu einer Existenzgewissheit führt, nur auf das empirische Selbstbewusstsein bezieht. Das ist aber nicht so. Kant betont, dass bereits der Vollzug des gegenstandskonstitutiven Denkens – das, was durch das »Ich denke« ausgedrückt wird, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss – eine Existenzgewissheit impliziert. So heißt es z. B. an einer Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft*:

> [Ich] bin […] mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, *daß ich bin* (KrV, B 157, Hv. von mir).

Damit ist Descartes durchaus der richtige Gesprächspartner für Kant, wenn es um die Frage des Zusammenhangs von Selbstbewusstsein und Existenzgewissheit geht. Auch in der Fußnote, um die es nun geht, ist vom transzendentalen Selbstbewusstsein die Rede, wie sich gleich zeigen wird.

Kant behandelt in der Fußnote zunächst die Form des cartesianischen Arguments. Descartes habe das cogito-Argument für einen Schluss gehalten; das sei aber, so Kant, ein Selbstmissverständnis

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Descartes'.[1] Kant hat ein interessantes Argument anzubieten, warum das cogito-Argument kein Schluss sein kann. Wäre es ein Schluss, bräuchten wir einen Obersatz, der vom »Ich denke« zum »Ich bin« führt. Dieser Obersatz wäre: »Alles was denkt, existiert«. Warum ist dieser Satz problematisch? Wenn die Konklusion a priori gewiss sein soll, dann müssen die Prämissen a priori gewiss sein. Die Prämisse »Alles, was denkt, existiert« wäre a priori gewiss, wenn sie analytisch wäre.

Analytisch wäre der Satz, wenn der Begriff der Existenz im Begriff des Denkens enthalten wäre – so wie der Begriff des Unverheiratetseins im Begriff des Junggesellen enthalten ist. Nun wird Kant einige Seiten später in seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises argumentieren, dass kein Existenzsatz analytisch sein kann. Aber wenn Existenzsätze analytisch sein *könnten*, dann hätten wir für das cogito-Argument *zu viel* bewiesen. Denn so wie aus dem ontologischen Gottesbeweis, wäre er legitim, die *notwendige* Existenz Gottes folgen würde, so müsste aus dem cogito-Argument die *notwendige* Existenz jedes beliebigen denkenden Wesens folgen: Der Satz »Der denkende Zentaur existiert nicht« wäre unmöglich – was ein unerwünschtes Ergebnis wäre.[2]

---

[1] Wie Descartes selbst die logische Form des cogito-Argumentes einschätzt, ist freilich nicht so klar. Während er in den *Principia philosophiae* I, art. 10 (AT VIII-1 8) das Argument tatsächlich als Syllogismus zu lesen scheint (mit dem Obersatz »es [sei] unmöglich […], daß das, was denkt, nicht existiert«), betont er an anderen Stellen, es handle sich um eine unmittelbare Intuition, so im *Brief an den Marquis von Newcastle* vom März oder April 1648 (AT V 137f.) und, besonders deutlich, in den *Erwiderungen auf die zweiten Einwände*: »[W]enn jemand sagt: ›Ich denke, also bin ich oder existiere ich‹, so deduziert er nicht die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus, sondern erkennt eine sozusagen durch sich selbst bekannte Sache durch einen einfachen Blick des Geistes [*mentis intuitus*], wie sich daraus ergibt, daß, wenn er sie durch einen Syllogismus ableiten wollte, man vorher den Obersatz erkannt haben müßte: ›Alles, was denkt, ist oder existiert‹; dagegen gewinnt man in Wahrheit vielmehr diesen daraus, daß man bei sich erfährt, es sei unmöglich, zu denken ohne zu existieren. Denn es ist die Natur unseres Geistes, daß er die allgemeinen Sätze nur aus der Erkenntnis der partikulären bildet.« (*Resp.* II, AT VII 140f.) Einen Vermittlungsversuch zwischen beiden Positionen liefert Descartes in seinem *Gespräch mit Burman* (AT V 147).

[2] Gibt es andere Möglichkeiten, den Obersatz zu einer Gewissheit a priori zu machen? Kant erörtert diese Frage hier nicht. Aber in der Tat gibt es im Rahmen der kantischen Theorie keine gangbaren Alternativen. Denn wenn der Obersatz nicht analytisch ist, müsste er synthetisch a priori sein. Dann würde man aber etwas in Anspruch

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Wenn der Satz »cogito, ergo sum« kein Schluss ist, dann ist er Artikulation von etwas, das unmittelbar erfasst wird. Das »Ich denke«, sagt Kant daher etwas überraschend, ist »ein empirischer Satz« (KrV, B 422) und der Satz »Ich bin« ist »mit ihm identisch« (ibid.). Besser wäre es wohl zu sagen »teilidentisch«, denn ich verstehe Kant hier so, dass im unmittelbaren Erfassen meines Denkens das unmittelbare Erfassen meines Seins mitenthalten ist. Um welche Art von unmittelbarem Erfassen handelt es sich hier? Kant macht im Verlauf der Fußnote eine Unterscheidung zwischen dem Ich und dem Denken. Das Ich im Satz »Ich denke« sei keine »empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört« (KrV, B 423). An anderer Stelle betont Kant, das Ich im »Ich denke«, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss, sei lediglich ein »logische[s] Subjekt des Denkens« (KrV, A 359). Ich interpretiere das so, dass es sich um ein Dummy-Subjekt auf der Ebene der Oberflächengrammatik handelt, das weder eine referierende noch eine identifizierende Funktion im Satz hat. Entsprechend gibt es hier nichts, was unmittelbar erfasst werden könnte oder müsste. Bleibt das Denken; wie wird es erfasst? Um eine *Erfahrung* des Denkens kann es sich nach kantischer Terminologie nicht handeln, da Erfahrung nach Kant bereits die Anwendung reiner Verstandesbegriffe voraussetzt (s. z. B. KrV, A 93, B 126). Hier geht es aber um die unmittelbare Erfassung gerade des transzendentalen Denkens, das die Anwendung reiner Verstandesbegriffe allererst leistet und sie also nicht voraussetzen darf. Kant wählt daher den Terminus »Wahrnehmung«, der keine Anwendung der reinen Verstandesbegriffe voraussetzt, und schreibt: »Er [sc. der Satz »Ich denke«] drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung, aus […], geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie […] bestimmen soll« (KrV, B 423). Nun ist freilich auch »Existenz« (»Dasein«) eine Kategorie für Kant (KrV, A 80, B 106); strenggenommen müsste man auch diese Bestimmung von der Wahrnehmung des Denkens fernhalten und man dürfte also nicht sagen: »Ich existiere«. Da Kant sich aber bereits darauf festgelegt hat, dass das transzendentale Selbstbewusstsein eine Existenzgewissheit liefert, behilft er sich damit, einen neuen, nicht-kategorialen Existenzbegriff einzuführen, und fährt fort: »[U]nd die Existenz ist hier noch keine

nehmen – die Wahrheit synthetischer Sätze a priori –, das mittels der Gewissheit des transzendentalen Selbstbewusstseins allererst begründet werden soll.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt […] Beziehung hat.« (ibid.)

Mit dieser Erörterung nimmt Kant eine entscheidende Weichenstellung für die Rezeption des cartesianischen cogito-Argumentes vor: erstens eine Trennung des Bezugs auf das Ich und des Bezugs auf das Denken; zweitens die Interpretation des letzteren als eine *empirische* Wahrnehmung. Wir werden allerdings sehen, dass Fichte, Schelling und Hegel weniger zurückhaltend sind, was die Erkennbarkeit des Ich betrifft.

2. Fichte: »Pono me existentem, ergo existo«

Gehen wir weiter zu Fichte. Fichte bespricht das cartesianische cogito-Argument vor allem in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95. Descartes' Satz »cogito, ergo sum« wird hier als Vorgänger des Fichteschen Grundsatzes »Das Ich sezt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn« (GA I, 2, 261) gewertet. Fichtes Diskussion des cartesianischen cogito-Argumentes gliedert sich in zwei Schritte. Im ersten Schritt geht es wieder um die Frage, ob das cartesianische cogito-Argument ein Schluss ist oder nicht. Fichte lässt an dieser Stelle offen, wie Descartes das Argument verstanden hat, betont aber, dass man es zumindest nicht als verkappten Syllogismus betrachten *sollte*, »dessen Obersaz hieße: quodcunque cogitat, est« (GA I, 2, 262).[3] Warum Descartes von diesem Obersatz keinen Gebrauch machen darf, sagt Fichte hier nicht. Eine andere Passage legt aber nahe, dass er diesen Obersatz als Sonderfall des Satzes »Jedes Akzidens setzt eine Substanz, der es inhäriert« deutet und einwendet, dass Descartes im Kontext des hyperbolischen Zweifels diese metaphysische These noch gar nicht zur Verfügung steht.[4] Hinter der Formulierung »cogito, ergo sum« verbirgt sich in Wahrheit eine

[3] »Vor ihm [sc. Kant] hat *Kartes* einen ähnlichen [Satz] angegeben: *cogito, ergo* sum, welches nicht eben der Untersaz, und die Schlußfolge eines Syllogismus seyn muß« (GA I, 2, 262). An anderen Stellen wird aber deutlich, dass er – wie Kant – Descartes letztlich doch die Position zuschreibt, es handle sich um einen Schluss: »Sobald man es [sc. das ›Ich bin‹] auf irgend eine Art beweisen will, so nöthigt man es zum empirischen herab. [(]z.B. cogito, ergo sum. (empirice.)« (GA II, 3, 144). Siehe auch das unten angeführte Zitat aus GA IV, 4, 206.

[4] »Durch cogito ergo sum glaubte Cartesius alle Realität des Ich zu beweisen, indem er meynte zu der Accidenz des Denkens müßte nothwendig eine Substanz, das Ich, seyn.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

unmittelbare Gewissheit des eigenen Seins. Fichte präferiert daher die Formulierung »cogitans sum, ergo sum«. Das soll deutlich machen, dass die Gewissheit der eigenen Existenz, ausgedrückt im »sum«, im Vordersatz bereits liegt und im Hintersatz nur herausisoliert wird.

Im zweiten Schritt kritisiert Fichte, dass mit dem Denken das Wesen des Ich noch nicht ausgedrückt sei, vom Denken müsse auch noch abstrahiert werden. Er schreibt:

> [M]an denkt nicht nothwendig, wenn man ist, aber man ist nothwendig, wenn man denkt. Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondre Bestimmung des Seyns; und es gibt ausser jener noch manche andere Bestimmungen unsers Seyns« (GA I, 2, 262).

Das ist nun auf den ersten Blick eine überraschende Kritik. Zwar ist es in der Tat eine These Descartes', dass mein Wesen im Denken allein besteht; aber es ist für Descartes weder eine Prämisse noch eine Konklusion des cogito-Argumentes, sondern wird in den *Meditationes* in einem davon unabhängigen neuen Gedankengang erst etabliert. Verwechselt Fichte das Argument, das zu meiner Existenz führen soll, und das Argument, das zu meinem Wesen führen soll? Ich denke nicht, dass wir Fichte diesen Fehler unterstellen müssen. Die Idee scheint vielmehr folgende zu sein: In der Reflexion auf mich erfasse ich unmittelbar mein Denken und ich erfasse unmittelbar meine Existenz. Das Erleben meiner Existenz ist aber logisch unabhängig vom Erleben meines Denkens und kann davon isoliert werden.[5] Daher sagt Fichte, dass »der Zusatz *cogitans* völlig überflüssig« (GA I, 2, 262) sei; genauso gut könne man sagen »sum, ergo sum« (ibid.).[6]

Aber wußte er daß dies die rechte und nothwendige Bestimmung des Seyns sey.« (GA IV, 4, 206).

[5] Um das zu verdeutlichen, könnte Fichte entweder die These vertreten, dass es das Erleben meiner Existenz auch präreflexiv gibt, auch wenn ich mich nicht im Zustand des Denkens befinde. Oder er könnte geltend machen, dass in der Reflexion das Denken nur die Gelegenheitsursache des Erlebens meiner Existenz ist, aber nicht ein intrinsischer Bestandteil im Gehalt dieses Erlebens.

[6] Diese Interpretation der Vorläuferschaft Descartes' für Fichte reicht bis zum Ursprung der Theoriegenese der Wissenschaftslehre zurück. In einem Tagebucheintrag vom 7. Dezember 1793 beschreibt Jens Baggesen ein Gespräch mit Fichte folgendermaßen: »[Baggesen:] ›Ich finde gleich beym ersten Überblik, daß ihre Arbeit im Reinigen, im Absondern, im Wegnehmen – kurz in Simplificirung bestanden hat […]. So schnitt Aristoteles schon ein gut Stück ab – und Cartesius so viel bis er das Cogito allein übrig behielt. Ich denke heißt: ich verbinde Vorstellungen – Da kam Reinhold und schnitt noch mehr ab, indem Er sagte: Ich stelle vor, und so kam Er der Gattung am allernächsten – ich bekenne, daß ich nicht einsehe, wie man jezt mehr

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Nun ist diese Interpretation des cogito-Arguments vonseiten Fichtes etwas überraschend. Es scheint, dass Fichte an dem retorsiven und performativen Aspekt des cartesianischen cogito-Argumentes völlig uninteressiert ist. Zur Erläuterung: Ich kann nicht daran *zweifeln*, dass ich denke, weil ich, indem ich beanspruche zu zweifeln, mich darauf festlege, zu denken. Und vollends kann ich nicht ohne performativen Widerspruch *leugnen*, dass ich denke, weil ich mich dadurch ebenfalls darauf festlege, zu denken.

Dieser ›retorsive‹ Aspekt des Arguments ist freilich nicht hinreichend, um Descartes' Beweisziel zu erreichen. Denn auch wenn der, der beansprucht zu zweifeln, dass er denkt, sich gerade dadurch darauf festlegt, dass er denkt, bleibt immer noch die Frage, ob diese Festlegung auch berechtigt ist. Diese Schwierigkeit kann behoben werden, wenn wir den Gedanken »Ich denke« nach dem Modell eines explizit performativen Satzes auffassen. So wie die Behauptung »Ich verspreche dir (hiermit), dass p« nicht falsch sein kann, weil das, was ich behaupte (dass ich etwas verspreche), durch den Behauptungsakt wahr gemacht wird (durch die Behauptung ist das Versprechen ipso facto gegeben), so können wir auch »Ich denke (hiermit), dass p« als performativ selbstverifizierende Aussage auffassen.

Dieser retorsive und selbstverifizierende Charakter lässt sich auf das »Ich existiere« ausdehnen. Denn wer sich darauf festlegt, dass er denkt, legt sich auf einen normativen Akt fest, mit dem diskursive Pflichten eingegangen und diskursive Rechte beansprucht werden, und sei's im inneren Monolog. Der normative Akt verweist notwendig auf ein Rechtssubjekt, das diesen Akt vollzieht und für ihn verantwortlich ist und an dessen Existenz folglich bei Strafe eines performativen Widerspruches nicht gezweifelt werden kann.[7] Auch hier kann zudem die *Wahrheit* dessen, woran nicht gezweifelt werden kann, gesichert werden, wenn wir den Gedanken an die Existenz des Rechtssubjekts nach dem Modell eines explizit performativen Satzes konzipieren, etwa im Sinne von »Hiermit bekenne ich mich dazu, ein

---

wegschneiden könne als die Vorstellung, und diese weggeschnitten bleibt nichts zurück als das Ich!‹ Getroffen! gefunden! Vollkommen! rief er [sc. Fichte] aus. [Baggesen:] ›Jezt sagen Sie mir Ihr erstes Princip, das Princip der gesammten Philosophie, ihren ersten Satz.‹ – [Fichte:] Hier haben Sie ihn! Ich bin.« (Erich Fuchs (Hg.): *J.G. Fichte im Gespräch*, Bd. I, Stuttgart 1978, S. 68).

[7] Siehe Andreas Schmidt: *Göttliche Gedanken. Zur Metaphysik der Erkenntnis bei Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz*, Frankfurt a. M. 2009, S. 15–48.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Rechtssubjekt zu sein«, und ihn daher als selbstverifizierend auffassen.

Diese Aspekte des cogito-Gedankens scheinen Fichte auf den ersten Blick nicht zu interessieren. Er betrachtet ihn einfach als Ergebnis einer inneren Wahrnehmung, die lediglich, wie er sich ausdrückt, eine »unmittelbare Tatsache des Bewußtseins« ist.[8] Doch wäre diese Vernachlässigung merkwürdig, da Fichte selbst an verschiedenen Stellen zum Beispiel retorsive Argumente verwendet und also nicht ganz blind für ihr Vorkommen bei Descartes sein dürfte.[9] Und tatsächlich ist die Beziehung zu Descartes komplexer, als diese Passage nahelegt. In den unmittelbar vorausgehenden *Eignen Meditationen* (1793/94) gibt Fichte nämlich das Wesen des absoluten Ichs folgendermaßen wieder: »*Ich setze mich existirend, also existire ich*: der Saz ist identisch. Pono me existentem, ergo existo. Nicht cogito, ergo sum.« (GA II, 3, 91).[10] Wir können hier unschwer die retorsive und performative Struktur des cogito-Gedankens erkennen: Wenn ich etwas »setze«, dann setze ich meine Existenz voraus. Wenn es im Speziellen meine Existenz ist, die ich setze, dann kann ich kraft dieser Voraussetzung diese Setzung nicht für falsch *halten*. Und wenn wir außerdem dieses »Setzen« wie oben nach dem Modell eines explizit performativen Aktes interpretieren, dann kann diese Setzung auch nicht falsch *sein*.

Der entscheidende Unterschied zu Descartes ist aber, dass diese retorsive und performative Struktur nicht, wie bei Descartes, eine Argumentationsform charakterisiert, sondern *das Wesen des Ichs*

---

[8] Das wird auch besonders deutlich an folgender Stelle: »Logik kennt Denken nur als Factum und absolute Thatsache, als Selbstbeobachtung und nichts anders. […] Cartes zweifelt[e] an allem Seyn, wie giengs ihm, er wurde gefangen, weil er sagte[:] cogito ergo sum, nun hatte er sein Seyn und in diesem Seyn fand er das andere auch mit. […] Solch ein Denken, das nur im Sinne ist, muß auch im Sinne bleiben und kann und darf über nichts Uebersinnliches Rechenschaft ablegen. Also das Denken ist ein Wahrgenommenes selbst, ein Sinnliches, und es ist ein Widerspruch[,] mit dem das Uebersinnliche zu fassen.« (GA IV, 5, 466f.) Fichte könnte sich mit derartigen Äußerungen auf art. 9 im ersten Teil von Descartes' *Principia philosophiae* berufen: »Mit dem Wort ›Denken‹ bezeichne ich alles, was in uns so geschieht, daß wir es unmittelbar durch uns selbst wahrnehmen [*nous l'apperceuons immediatement par nous-mesmes*]« (AT IX-2 28, vgl. AT VIII-1, 7f.).

[9] So etwa in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797): Wer urteilt, legt sich darauf fest, ein freies Wesen zu sein. Daraus folgt: Die Deterministen, die die Freiheit leugnen, »widersprechen […] sich selbst unmittelbar; das, was sie sagen, und das, was sie thun, steht im Widerspruche« (GA I, 4, 261).

[10] Auch diese Formulierung kommt im oben zitierten Tagebucheintrag von Jens Baggesen vor: »Pono me existentem --: Sum« (Fuchs: *J.G. Fichte im Gespräch*, S. 68).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

wiedergibt. Das Ich *ist* nichts anderes als diese Selbstbeziehung, und in welchem Zustand sich das Ich auch sonst befinden mag, diese selbstbezügliche Grundstruktur liegt immer zugrunde. (Das ist natürlich eine sehr begründungsbedürftige These.) Dass Fichte hier »Setzen« statt »Denken« verwendet, sollte uns dabei nicht allzu sehr stören, hat Fichte doch an anderer Stelle keine Skrupel, das absolute Ich als selbstbezügliches *Denken* zu beschreiben:

> So kann man sich wohl allerdings nicht wohl enthalten zu fragen: *bin* ich denn darum, weil *ich mich denke*, oder *denke ich mich* darum, weil ich *bin*. Aber ein solches weil, und ein solches darum findet hier gar nicht statt (GA I, 5, 56).

Diese retorsive und performative Wesensstruktur des Ichs erklärt seine Gewissheit sui generis. Man kann also sagen, dass im cogito-Gedanken Descartes' nach Fichte zwei Gewissheiten ganz unterschiedlicher Natur enthalten sind: zum einen die innere Wahrnehmung meines Denkens, zum anderen, darin enthalten, die allen mentalen Eigenschaften zugrundeliegende retorsive und performative Gewissheit meiner eigenen Existenz, die das Wesen des Ichs ausmacht.[11]

3. Schelling: »Es denkt in mir«

Gehen wir über zu Schelling. In seinen frühen Werken folgt Schelling ganz den Fichte'schen Vorgaben, was die Interpretation des Cartesianischen cogito betrifft. In *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794) billigt er Descartes zu, er habe durch sein *cogito ergo sum* das Ich als Einheit von Realprinzip und

[11] Der Umstand, daß Fichtes ›absolutes Ich‹ sich einem transformierten Cartesianismus verdankt, hat bei Fichte zu einer regelrechten, wenn auch impliziten, Descartes-Identifikation geführt. Fichtes Enkel erzählt, wie Fichte das Licht des absoluten Ichs an einem ›warmen Winterofen‹ aufgegangen sei (in offenkundiger Anspielung auf Descartes' Entdeckung der ›mirabilis scientiae fundamenta‹ am Ofen einer Stube in seinem Winterquartier in Neuburg a. d. Donau): »Und hier sei beiläufig einer Mittheilung erwähnt, welche er [sc. Johann Gottlieb Fichte] später in Freundeskreisen machte, daß er damals, über das höchste Princip der Philosophie lange und anhaltend meditierend, wie mit einer plötzlich ihn ergreifenden Evidenz, während er am warmen Winterofen stand, von dem Gedanken ergriffen worden sei, nur das Ich, der Begriff der reinen Subject-Objectivität, könne das höchste Princip sein.« (Fuchs: *J.G. Fichte im Gespräch*, S. 63).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Erkenntnisprinzip erkannt, er habe es aber nicht konsequent zur Generierung eines Systems genutzt: »Er war auf dem Weg, die Urform aller Philosophie durch ein reales Princip zu begründen, aber er verließ die schon betretne Bahn.« (SW I, 1, 102) In *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) heißt es hingegen kritischer: »Das absolute Ich ist ohne allen Bezug auf Objekte, also nicht dadurch, daß es überhaupt denkt, sondern dadurch, daß es nur sich selbst denkt. Eben deßwegen konnte Cartesius mit seinem *Cogito, ergo sum*, nicht weit kommen. Denn er setzte dadurch als Bedingung des Ichs sein Denken überhaupt, d.h. er hatte sich nicht bis zum absoluten Ich erhoben.« (SW I, 1, 204f.) Das ist nichts anderes als der Einwand Fichtes: Descartes thematisiere das Ich nur, sofern es etwas denkt und sich auf diese Weise auf Gegenstände bezieht, verkenne damit aber das Wesen des Ichs, das unabhängig von derartigen Denkakten sei.

Am ausführlichsten setzt sich Schelling jedoch in *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1833/1834) mit Descartes auseinander. Interessanterweise folgt der Text in seinen ersten Schritten sehr genau Fichtes Argument in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.

Auch er beginnt wieder mit der Frage, ob es sich beim cogito-Argument um einen Schluss oder um eine unmittelbare Intuition handelt. Auch er plädiert dafür, das Argument am besten als Verweis auf eine unmittelbare Einsicht zu lesen, schreibt diese Interpretation aber, anders als Fichte, ohne zu zögern Descartes selbst zu. Auch er begründet seine Präferenz damit, dass das Argument, wenn es ein Schluss wäre, ein Brückenprinzip verlangen würde – »omne quod cogitat, est« –, so dass (wie Schelling etwas zirkulär argumentiert) die von Descartes beanspruchte unmittelbare Gewissheit des Arguments verlorenginge. Auch Schelling schlägt daher vor, das cogito-Argument durch Verwendung des Partizip Präsens umzuformulieren: »Hieraus folgt denn, daß das cogito eigentlich soviel sagt als: cogitans sum« (SW X, 10).

Wie Fichte betont Schelling im nächsten Schritt, dass die Eigenschaft des Denkens nur eine akzidentelle Eigenschaft des Ichs ist. Aber während Fichte die Thematisierung des Denkens für die Existenzgewissheit daher für *überflüssig* hielt und den cogito-Gedanken zu einem kurzen und bündigen »sum« zusammenziehen möchte, meint Schelling, dass durch die Fokussierung auf das Denken die gesuchte Existenzgewissheit gar nicht erreicht wird. Das Argument, das Schelling für diese These vorbringt, ist nicht ganz leicht zu verstehen. Ich

https://doi.org/10.5771/9783495999769

möchte aber vorschlagen, es folgendermaßen zu lesen: (1) Mag es so sein, dass wir in der Reflexion die Gewissheit haben, dass wir denken. Nun ist das Denken aber nur eine akzidentelle Eigenschaft; und zum Wesen dessen, der denkt, führt der cogito-Gedanke noch nicht. (2) Nun hängt aber die Frage, worin eine akzidentelle Eigenschaft eigentlich besteht, vom Wesen dessen ab, dessen akzidentelle Eigenschaft sie ist. Kennen wir dessen Wesen nicht, verstehen wir auch nicht, worin die akzidentelle Eigenschaft recht eigentlich besteht – im vorliegenden Fall: was »denken« hier eigentlich heißt. (3) Dann können wir umgekehrt nicht erschließen, welche Seinsart dem in der Intuition des Denkens enthaltenen »Ich bin« zukommt. (4) Und damit ist der Skepsis weiterhin Tür und Tor geöffnet. Die Situation sei, so Schelling, nämlich in Bezug auf die eigene Existenz dann um keinen Deut besser als in Bezug auf die Existenz der materiellen Dinge. Denn dass die materiellen Dinge *irgendwie* existieren, sei gar nicht zweifelhaft – auch für den Skeptiker nicht. Die Frage sei, was ihr *wahrer* ontologischer Status sei: Sind die Dinge etwa bloße Erscheinungen? Oder sind sie Fiktionen? Oder existieren sie an sich? Die Skepsis bezieht sich also nach Schelling nicht auf ihre Existenz *simpliciter*, sondern darauf, *was* sie eigentlich sind. Und das sei im Falle der Gewissheit des Denkens nicht anders, solange die Frage nach dem Wesen dessen, der denkt, nicht beantwortet ist. Wir denken, das ist gewiss. Aber existiert das Denken als bloße Erscheinung; oder als Fiktion; oder gibt es ein Ansichsein des Denkens? Diese Frage bleibt offen. Und diese Unsicherheit reißt die darin enthaltene Intuition meiner Existenz mit sich. Ich bin – so viel ist in der Gewissheit meines Denkens enthalten. Aber bin ich bloß als Erscheinung? Oder als Fiktion? Oder an sich? Das muss offenbleiben.

Der cogito-Gedanke führt also nach Schelling gar nicht zur Gewissheit meiner Existenz an sich. Aber Schelling geht in seiner Kritik am cartesianischen cogito noch einen bemerkenswerten Schritt weiter. Es stimmt gar nicht, dass es gewiss ist, dass ich denke – wie eben unvorsichtigerweise angenommen wurde. Wenn wir auf uns reflektieren, dann finden wir einen Denkzustand vor – nicht mehr und nicht weniger. Die Reflexion selbst ist ein freier Akt, den wir uns – berechtigterweise – selbst zuschreiben. Wir tendieren nun dazu, auch das in der Reflexion Gefundene, das Denken, der frei reflektierenden Instanz – also uns selbst – zuzuschreiben. Es sei aber keineswegs ausgemacht, so Schelling, dass dieser Identifikationsschritt berechtigt

https://doi.org/10.5771/9783495999769

ist.[12] »Es denkt in mir, es wird in mir gedacht, ist das reine Faktum gleichwie ich auch mit gleicher Berechtigung sage: Ich träumte, und: Es träumte mir« (SW X, 11). Schelling spielt hier also mit dem Lichtenberg-Einwand, man solle nicht sagen, »ich denke«, sondern eher »es denkt«, so wie man sagt, »es blitzt«.[13] Und während es in *Zur Geschichte der neueren Philosophie* unklar ist, ob Schelling diese Anonymitätsthese des Denkens vertreten oder nur ihre Möglichkeit in den Raum stellen möchte, so lässt bereits eine Passage in den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1805) kaum einen Zweifel: »Das *Ich* denke, *Ich* bin, ist, seit Cartesius, der Grundirrthum in aller Erkenntniß; das Denken ist nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, denn alles ist nur Gottes oder des Alls« (SW I, 7, § 44, 148).

Diese Argumentation Schellings ist natürlich nur möglich, wenn man den cogito-Gedanken so interpretiert, dass im cogito-Gedanken Reflektiertes und Reflektierendes strikt getrennt sind, wie Schelling selbst betont.[14] Auch für Schelling gilt also, dass er dem cartesianischen cogito-Argument keinen retorsiven und performativen Aspekt zubilligen möchte. Aber während Fichte den retorsiven und performativen Aspekt in seine Wesensbeschreibung des absoluten Ichs verschiebt, so ist zumindest beim späteren Schelling davon nichts mehr zu erkennen. So gesehen scheint für Schelling vom cogito-Argument Descartes' nicht viel mehr übrig zu bleiben als ein dünnes »Etwas existiert irgendwie«.

---

12 Das heißt im Übrigen, dass der cogito-Gedanke doch keine unmittelbare Intuition ist, sondern Ergebnis eines Argumentes mit einer problematischen Identifikationsthese.

13 »Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewußt, die nicht von uns abhängen; andere glauben wir wenigstens hingen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. *Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, so bald man es durch *Ich denke* übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfniß« ([Georg Christoph Lichtenberg:] *Georg Christoph Lichtenberg's Vermischte Schriften*, hg. v. Ludwig Christian Lichtenberg & Friedrich Kries, Bd. 2, Göttingen 1801, S. 95f. (= ders.: *Schriften und Briefe*, Bd. 2: Sudelbücher II, Materialhefte, Tagebücher, Frankfurt a. Main: Zweitausendeins, 1994, 412 (Sudelbücher K_{II}, Aphorismus 76)). Schelling erwähnt Lichtenbergs »nachgelassene[] Schriften« in einem Brief an Fichte vom 3. Oktober 1801 (GA III/5, 89).

14 »Da es also zweierlei ist, das Denkende und das auf dies Denkende Reflektierende und es als eins mit sich Setzende [etc.]« (SW X, 11).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

4. Hegel: »Das Sein ist […] identisch mit dem reinen Denken«

Kommen wir abschließend zu Hegel. Die ausführlichste Auseinandersetzung Hegels mit Descartes finden wir in seinen *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. Hegels Rezeption des cartesianischen cogito-Argumentes ist, zumindest auf den ersten Blick, sehr viel positiver als die Schellings – freilich um den Preis, dass Hegel das cartesianische cogito-Argument von vorneherein im Lichte der Fichte'schen Philosophie liest.

Auch Hegel betont, dass das »cogito, ergo sum« nicht als verkappter Syllogismus zu lesen sei, sondern als unmittelbare Intuition; wie Schelling schreibt er diese Interpretation Descartes selbst zu. Aber wenn Hegel nun darangeht, zu erläutern, wie der cogito-Gedanke zu einer Seinsgewissheit führt, wird man überrascht: Hegel operiert mit einer Reihe von Identitätsthesen, die Descartes recht fremd sind. Das Ich, heißt es da, sei *identisch* mit dem Denken, und zwar mit einem Denken, das in allen mentalen Akten präsent ist. Dieses Denken hat eine *selbstbezügliche* Struktur; und dieses selbstbezügliche Denken wiederum (und nur es) ist *identisch* mit dem Sein.[15] Mit Descartes haben diese Identitätsthesen nicht viel zu tun; aber umso mehr mit Fichte. Wenn wir an Fichtes absolutes Ich denken, das ist, indem es sich setzt, und sich setzt, indem es ist, und wenn wir berücksichtigen, dass Setzen und Denken bei Fichte zumindest gelegentlich als austauschbare Ausdrücke behandelt werden, dann haben wir hier genau den von Hegel genannten Zusammenhang von Ich, Denken, Selbstbezüglichkeit und Sein. Und Hegel macht keinen Hehl daraus, dass er eine enge Verbindung zwischen Descartes und Fichte sieht: »Cartesius fängt also mit dem Standpunkt des Ich als des schlechthin Gewissen an, wie auch Fichte anfängt« (W 20, 130).

Und obwohl dieser Anfang in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* positiv bewertet wird, hat Hegel auch etwas kritisch anzumerken. Descartes (und auch Fichte) beansprucht, dass die Gewissheit der eigenen Existenz eine unmittelbare Gewissheit ist.

---

[15] »Ich ist gleich Denken. […] Denken ist das ganz Allgemeine, nicht das Besondere; in allem Besonderen ist auch das Allgemeine. Das Denken ist die Beziehung auf sich selbst, ist das Allgemeine, das reine sich Beziehen auf sich selbst, das reine Einssein mit sich. Die Frage ist nun: was ist das Sein?« (SW 20, 133f.) »Das Sein ist […] identisch mit dem reinen Denken« (SW 20, 133).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Nach Hegel ist die Sache aber komplizierter: Es handelt sich in Wahrheit um eine vermittelte Unmittelbarkeit:

> Sein ist […] nichts als die einfache Unmittelbarkeit […]. Unmittelbarkeit ist [aber] eine einseitige Bestimmung; das Denken enthält sie, aber sie nicht allein, sondern auch die Bestimmung, sich mit sich selbst zu vermitteln; und dadurch, daß das Vermitteln zugleich Aufheben der Vermittlung ist, ist es Unmittelbarkeit (W 20, 134).

Der Gedanke einer vermittelten Unmittelbarkeit ist freilich nicht ganz einfach zu verstehen. Man könnte ihn im Kontext des cogito-Argumentes vielleicht folgendermaßen erklären: Meine Gewissheit, dass ich bin, ist unmittelbar in dem Sinn, dass sie nicht die Konklusion eines Arguments ist.[16] Nichtsdestoweniger hat diese Gewissheit eine reflexive Substruktur: Die Gewissheit des Gedankens »Ich bin« verdankt sich einem impliziten reflexiven Wissen über die praktischen Präsuppositionen des Denkaktes, mit dem ich diesen Gedanken denke, und insofern ist die Unmittelbarkeit der Gewissheit »Ich bin« zugleich eine vermittelte. (Nicht anders verhält es sich in Hintikkas performativer Lektüre des cartesianischen cogito-Gedankens.)[17] Diese retorsive und performative Vermittlung der unmittelbaren Gewissheit, so Hegels Kritik, haben weder Descartes noch Fichte hinreichend erkannt. Wenn wir die Struktur der cogito-Gewissheit in Hegels *Wissenschaft der Logik* verankern wollten, dann müssen wir uns von der Seinslogik abwenden und der Wesenslogik zukehren; denn genau dort hat die »vermittelte Unmittelbarkeit« ihren Ort.

Wir sehen also, dass das Verhältnis der Autoren des Deutschen Idealismus zum cartesianischen cogito-Argument durchaus komplex ist; besonders bemerkenswert ist der Gedanke, dass eine Argumentationsform – das retorsiv-performative Argument – nun zur Strukturbeschreibung dessen wird, was als »das Ich« bezeichnet wird, ob diese Struktur nun unter »Unmittelbarkeit« verbucht wird, wie bei Fichte, oder unter »vermittelte Unmittelbarkeit«, wie bei Hegel. Dass das Wesen des Ich eine solche Struktur hat, ist natürlich eine sehr begründungsbedürftige These. Sie lässt sich letztlich auf Kants Konzeption

---

[16] In der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* nähert er Descartes' Insistenz auf die cogito-Gewissheit daher der Unmittelbarkeitsphilosophie Jacobis an (W 8, § 64, 153–155§ 76f., 165–167).

[17] Jaakko Hintikka: »Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?«, in: *The Philosophical Review*, 71/1 (1962), S. 3–32.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

der praktischen Vernunft zurückführen. Aber diese Erörterung muss auf eine andere Gelegenheit warten.

Literatur

Descartes, René: *Œuvres, publiées par Charles Adam et Paul Tannery*, 12 Bde., Paris: Cerf, 1897–1910; Nachdruck (11 Bde.), Paris 1996 (=AT).

Descartes, René: *Meditationen*. Dreisprachige Parallelausgabe Latein – Französisch – Deutsch, hg. v. A. Schmidt, Göttingen 2004.

Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. R. Lauth, H. Jacob, Stuttgart – Bad Cannstatt 1962 ff. (= GA).

Fuchs, Erich (Hg.): *J. G. Fichte im Gespräch*, Bd. I, Stuttgart 1978.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke*, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1986 (=W).

Hintikka, Jaakko: »Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?«, in: *The Philosophical Review*, 71/1 (1962), S. 3–32.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Jens Timmermann, Hamburg 1998.

Lichtenberg, Georg Christoph: *Schriften und Briefe*, Bd. 2: Sudelbücher II, Materialhefte, Tagebücher, Frankfurt a. Main 1994.

Lichtenberg, Georg Christoph: *Vermischte Schriften*, hg. v. Ludwig Christian Lichtenberg & Friedrich Kries, Bd. 2, Göttingen 1801.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämmtliche Werke*, hg. v. Karl F. August Schelling, Stuttgart, Augsburg 1856–1861 (=SW).

Schmidt, Andreas: *Göttliche Gedanken. Zur Metaphysik der Erkenntnis bei Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz*, Frankfurt a. M 2009.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Pierluigi Valenza

Descartes in der Debatte über die Begründung der Philosophie am Anfang des deutschen Idealismus

Abstract
In the debate about the foundation of philosophy in the last decade of the 18th century, i.e., starting from Reinhold's reception of criticism through Fichte's foundation of the collected Wissenschaftslehre up to Schelling's and Hegel's philosophy of identity at the beginning of the 19th century, Descartes seems to be, on the one hand, central and, on the other hand, marginal. He seems to be on the margins because no main figure in this debate places himself under Cartesian authority although he is still recognized as the initiator of modern philosophy. However, he is also in the middle of the debate, since it was impossible for a philosophical revolution that elevated the subjectivity as a principle not to consider in some form the philosopher of the »ego cogito«. This is confirmed by the writings of Kant and Fichte, although the mediation of Reinhold's interpretation of Kant is also indispensable for this reception. At the same time, Cartesian philosophy is also partly misunderstood, and its influence is probably stronger than what the philosophers of that time want to admit. To explain this ambivalent role, the essay starts from Fichte's clear synthesis, which inserts Descartes in contemporary philosophy, and then finds out some presuppositions and middle preliminary stages of this synthesis: i.e. some propositions on confutation of idealism in Kant's *Critique of Pure Reason*; Reinhold's essay to ground criticism through his theory of representation and the skeptical criticism of such theory; some further Fichtean statements concerning Descartes. Finally, the essay looks at the evolution of Descartes' role at the beginning of the 19th century, when the importance of the principle of »cogito« seems to decline.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

In der Debatte über die Begründung der Philosophie im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, d. h. ausgehend von der Reinhold'schen Rezeption des Kritizismus über Fichtes *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* bis hin zur Identitätsphilosophie Schellings und Hegels am Anfang des 19. Jahrhunderts, scheint Descartes einerseits im Zentrum und andererseits am Rande zu stehen. Er scheint am Rande zu sein, weil keine Hauptfigur in dieser Debatte sich unter die kartesische Autorität stellt und er insgesamt wenig erwähnt wird und jedenfalls von der letzten philosophischen Revolution ausgeschlossen ist, obwohl er noch als Urheber der modernen Philosophie anerkannt wird. Er steht jedoch auch im Mittelpunkt der Debatte, da es einer philosophischen Revolution, welche das Ich bzw. die Subjektivität zum Prinzip erhob, unmöglich war, in irgendeiner Form den Philosophen des »Ego cogito« nicht in Betracht zu ziehen. Das wird von den Schriften Kants und Fichtes bestätigt, wenngleich auch die Vermittlung der Reinhold'schen Deutung von Kant dazu unentbehrlich ist. Dabei wird die kartesische Philosophie auch teilweise missverstanden und ihre Einwirkung ist wahrscheinlich stärker, als die Philosophen dieser Zeit zugeben wollen.

Um diese ambivalente Rolle zu erläutern, geht man am besten von der klaren Synthese Fichtes aus, die Descartes in die zeitgenössischen Philosophie einordnet, um dann einige Voraussetzungen und mittlere Vorstufen dieser Synthese herauszufinden. Schließlich werde ich einen Blick auf den Erfolg der Rolle Descartes' am Anfang des 19. Jahrhunderts werfen.

1. Der Weg Descartes-Kant-Reinhold-Fichte

Die gerade erwähnte klare Synthese findet man an einer wichtigen Stelle von Fichtes *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* von 1794, bei der Fichte zum ersten Mal die Figur »Descartes« in die philosophische Revolution in Deutschland einfügt:

> Auf unsern Satz, als absoluten Grundsatz alles Wissens hat gedeutet *Kant* in seiner Deduktion der Kategorien; er hat ihn aber nie *als* Grundsatz bestimmt aufgestellt. Vor ihm hat *Kartes* einen ähnlichen angegeben: cogito, ergo sum, welches nicht aber der Untersatz, und die Schlußfolge eines Syllogism seyn muß, dessen Obersatz hieße: quodcumque cogitat, est, sondern welches es auch sehr wohl als

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns betrachtet haben kann. Dann hieße es soviel, als cogitans sum, ergo sum (wie wir sagen würden, sum, ergo sum). Aber dann ist der Zusatz cogitans völlig überflüssig; man denkt nicht nothwendig, wenn man ist, aber man ist nothwendig, wenn man denkt. Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seyns; und es giebt ausser jener noch manche andere Bestimmungen unsers Seyns. – *Reinhold* stellt den Satz der Vorstellung auf, und in der Kartesischen Form würde sein Grundsatz heißen: Repraesento, ergo sum, oder richtiger repraesentans sum, ergo sum. Er geht um ein beträchtliches weiter, als Kartes; aber, wenn er nur die Wissenschaft selbst, und nicht etwa bloß die Propädeutik derselben aufstellen will, nicht weit genug; denn auch das Vorstellen ist nicht das Wesen des Seyns, sondern eine besondere Bestimmung desselben; und es giebt ausser dieser noch andere Bestimmungen unsers Seyns, *ob sie gleich durch das Medium der Vorstellung hindurch gehen müssen, um zum empirischen Bewusstseyn zu gelangen*.[1]

Das Fichte'sche Zitat gibt den Rahmen der Stellung Descartes' in der von der Wissenschaftslehre unternommenen Begründung der Wissenschaft: Das kantische Prinzip der Deduktion der Kategorien, nämlich die Vorstellung »Ich denke«, welche alle übrigen Vorstellungen begleiten können und darum als Prinzip des Wissens verstanden werden muss, ist dem kartesischen Prinzip des »cogito« ganz ähnlich; Kant hat diese Vorstellung nicht als Prinzip aufgestellt, während das Zitat das kartesische »cogito« als ausdrückliches Prinzip bei Descartes deutet; der in Betracht genommene Satz ist kein Syllogismus, und das »cogito« ist vielmehr eine »unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns«; das »cogito« ist ein unzulängliches Prinzip zumindest deshalb, weil es nur eine partielle Bestimmung des Seins ist; das Reinhold'sche Prinzip, die Vorstellung, überwindet das »cogito«, denn es ist ebenso eine unmittelbare Tatsache des Bewusstseins, jedoch umfassender als die kartesische, da die Vorstellung nach Fichte so grundlegend ist, dass alle Seinsbestimmungen »*durch das Medium der Vorstellung hindurch gehen müssen, um zum empirischen Bewusstseyn zu gelangen*«, aber es gibt noch etwas Höheres als die Vorstellung; dieses höchste und erste Prinzip der Wissenschaftslehre ist das, was Fichte auf diesen Seiten seines Werks erläutert, der »erste, schlechthin unbedingte Grundsatz«,[2] womit Fichte den § 1 betitelt, der den Grund

---

[1] J. G. Fichte: *GA* I/2, S. 262–263. Für ausführlichere Hinweise auf die zitierten Schriften s. Bibliographie.

[2] *GA* I/2, S. 255.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

von »Ich bin« ausmacht, und zwar die absolute Tätigkeit, welche vom Satz: »das Ich *setzt sich selbst*« ausgedrückt wird,[3] auf den Fichte am Anfang unseres Zitats hinweist.

Wahrscheinlich hatte Fichte keine direkte und gute Kenntnis von den kartesischen Schriften, obwohl das umstritten ist.[4] Nichtsdestoweniger kann man wohl auch anhand von weiteren Hinweisen auf Descartes in seinen Veröffentlichungen und Handschriften die möglichen Gründe herausfinden, die zu diesem Urteil geführt haben. Man kann solche Gründe aus den kantischen Erwähnungen von Descartes in der *Kritik der reinen Vernunft* und aus der besonders von Reinhold angeregten Debatte über die strenge Begründung des Kritizismus herausarbeiten.

2. Kantische Widerlegung des Idealismus

Am zweiten Hauptstück der Analytik der Grundsätze der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* fügt Kant einen neuen Abschnitt ein, dessen Titel »Widerlegung des Idealismus« lautet.[5] Hauptsächlich stellt dieser Teil eine Auseinandersetzung mit dem kartesischen »cogito« dar. Die kantischen Hinweise auf Descartes in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* betreffen die Widerlegung der rationalen Psychologie und der Paralogismen der Vernunft.[6] Die Auseinandersetzung mit Descartes in der zweiten Auflage betrifft jedoch einen Kernpunkt des Werkes, d. h. die Vorstellung »Ich denke« im Rahmen der Grundsätze des reinen Verstandes. In diesem Abschnitt unterscheidet Kant, nachdem er eine allgemeine Definition des Idealismus als Infragestellung der äußerlichen Gegenstände gegeben hat, zwischen dem dogmatischen und dem problematischen Idealismus: Der dogmatische Idealismus von Berkeley vertritt die Auffassung, dass ein objektiver Raum außer dem Subjekt unmöglich ist, so wie

---

3 *GA* I/2, S. 259.

4 »Nous savons que Fichte n'a pas lu Descartes« (Philonenko, A.: »Sur Descartes et Fichte«, in: *Les Études philosophiques*, 1985, S. 205–219, hier S. 205). Fritz Medicus hatte die entgegengesetzte These vertreten: vgl. *Descartes' »Cogito" und der deutsche Idealismus*, in *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie. Congrès Descartes. III Études Cartésiennes*, publiés par les soins de R. Bayer, Paris 1937, S. 55–62, insbes. S. 56.

5 I. Kant, *KrV*, B 274–279.

6 Vgl. *KrV* A 347–348/B 405, A 354–355, A 367–368.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

die in ihm liegenden Dinge; im Unterschied zu dem dogmatischen Idealismus nimmt »der problematische des Cartesius« das Dasein der Gegenstände im Raum »bloß für zweifelhaft und unerweislich«.[7] Kant gibt vor, den dogmatischen Idealismus mittels der transzendentalen Ästhetik widerlegt zu haben, in der der Raum als subjektive Form der Anschauung dargestellt und seine äußerliche Objektivität verneint wurde. Dadurch hat sich die kritische Auseinandersetzung mit dem kartesischen Idealismus, den Kant »vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß« einschätzt,[8] noch nicht erschöpft: Kant billigt den Anspruch zu, methodisch kein Urteil vorzubringen, bevor man die äußeren Gegenstände einer gemeinsamen Erfahrung zugänglich zeigte und dadurch die Gefahr vermieden wurde, reine Einbildungen für wirkliche Wesen gelten zu lassen. Kants Erwiderung besteht darin, dass die Vorstellung »Ich denke« als eine Erfahrung, d. h. eine empirische Kenntnis des erkennenden Subjekts selbst, entlehnt sei, was der Deduktion der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß ist, der zufolge die Vorstellung »Ich denke« als vereinigende Funktion alle Vorstellungen begleiten können muss. Diese Auffassung schließt einerseits aus, dass der einzige unzweifelhafte Satz bei Descartes, das »Ego cogito«, als Selbsterfahrung ohne eine jeweilige entsprechende Erfahrung der äußerlichen Gegenstände oder auch von sich selbst als leiblichem Wesen möglich sei. Die Parallelität von innerer und äußerlicher Erfahrung hat nicht notwendig zur Folge, dass das Dasein der untersuchten Gegenstände unkontrolliert ist, Kant meint nämlich, dem legitimen kartesischen Anspruch, die Erfahrungserkenntnisse einer strengen Prüfung zu unterziehen, entsprechen zu können.[9] Andererseits ist das »Ich denke« Kant zufolge eine Vorstellung, obwohl sie ohne Weiteres eine besondere Vorstellung ist, denn sie ist »eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts«.[10]

Kants Widerlegung scheint in Rücksicht auf den Übergang vom »Ego cogito« zur »res cogitans« überzeugend, denn unsere zeitliche Beharrlichkeit wird nur empirisch und körperlich wahrgenommen, da das »Ich denke« abhängig von anderen Erfahrungen ist, die es nur begleitet und synthetisiert. Sie ist wirksam gegen das »cogito, ergo

---

7 *KrV* B 274.
8 *KrV* B 275.
9 Vgl. *KrV* B 278–279.
10 *KrV* B 278.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

sum« als Folge eines Syllogismus, so wie Kant an einigen Stellen der *Kritik der reinen Vernunft* meint.[11] Da Kant jedoch manchmal eben an denselben Stellen den Satz oder die Vorstellung »Ich denke« als »unmittelbare[n] Ausdruck der Apperzeption« oder ganz identisch mit dem Dasein selbst auffasst,[12] wird die Stichhaltigkeit dieser antikartesischen Widerlegung fraglich, in der die Merkmale dieser besonderen Vorstellung als Teil meiner Erfahrung letzten Endes ungeklärt bleiben.

3. Die strenge Begründung des Kritizismus bei Reinhold und die skeptische Frage

Die Schwankungen bei der Bestimmung der Vorstellung »Ich denke« könnten dazu beigetragen haben, dass Reinhold wegen der Unklarheit der kantischen Erkenntnistheorie nach einem letzten Fundament sucht, das er endlich im Begriff der Vorstellung findet: Die Vorstellung wäre der elementarste Kern unserer geistigen Tätigkeit, den Kant nicht ans Licht gebracht hat. Die kontroverse Rezeption der *Kritik der reinen Vernunft* bezeugt Reinholds Erachtens, inwieweit sie noch missverstanden werden konnte. Diese Lage verlangt – so argumentiert Reinhold im *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789) – die Formulierung von allgemeingültigen Grundsätzen, die auch so allgemein geltend seien, dass alle miteinander streitenden philosophischen Bewegungen sie annehmen können.[13] Das kantische Thema der Grenzen der Erkenntnis wird von Reinhold am Schluss des ersten Buchs des *Versuchs* durch eine Reihe von Fragen erforscht, welche die ins Spiel gebrachten Hauptbegriffe betreffen, d. h. Vernunft, Sinnlichkeit, Erkenntnisvermögen.[14] Diese Fragen führen zum Vorstellungsvermögen als letzter Stufe, bei der Kants ganze Erkenntnistheorie endgültig erklärt werden kann.[15]

---

[11] Vgl. *KrV* A 354/B 422 (Anmerkung).
[12] Vgl. bzw. *KrV* A 354/B 422 (Anmerkung).
[13] Vgl. Reinhold, K. L.: *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*, hrsg. von M. Bondeli (Abk: *GS*), Band 1: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, hrsg. von M. Bondeli und S. Imhof, Basel 2013, S. 17–18.
[14] Vgl. *GS* 1, S. 93 u. ff.
[15] Vgl. *GS* 1, S. 122–124.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Reinhold entwickelt ähnliche Thesen in *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (1791).[16]

Reinhold denkt ein methodisch erstes, eindeutiges Prinzip als Lösung für die Erklärung der Erkenntnistheorie Kants und daher für ihre strenge Begründung, und das rechtfertigt Fichtes Einschätzung, der zufolge Kant kein erstes Prinzip bestimmt habe, denn Kant hatte ein erstes synthetisches Prinzip des Verstandes aufgefasst, dessen Deduktion keinen Grund oder ersten Anfangspunkt des ganzen Erkenntnissystems bieten wollte. Stattdessen beansprucht die Vorstellung in Reinhold'scher Perspektive gerade diese Rolle, weil die Vorstellung und ihre Struktur von Form und Materie, bei der sich ein Vorstellender und ein Vorgestelltes aufeinander beziehen, die Basis aller Erkenntnisweisen, von der Sinnlichkeit zur Vorstellung »Ich denke«, ausmacht. Dadurch wurde die kantische Apperzeption dem kartesischen Prinzip nähergebracht. Zu einer Annäherung an Descartes trägt die Reinhold'sche Aufnahme des methodischen Zweifels bei: Bei der Suche nach einem ersten Prinzip wird das Dahinstellen der eigenen Überzeugungen verlangt, damit durch die skeptische »ἐποχή« eine erste gemeinsam zugebilligte Wahrheit erreicht wird.[17] Zusammenfassend scheint die von Reinhold verfolgte Methode im *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* aufgrund vieler Elemente auf die kartesische Philosophie anzuspielen. Diese Elemente sind die folgenden: das Verlangen, vorübergehend vorausgesetzte Wahrheiten in Frage zu stellen, damit ein erstes allgemeingültiges Fundament der Erkenntnis gefunden und allgemein aufgenommen werden kann; das Verlangen, auch die geläufigen Meinungen über unsere Natur als geistige und leibliche Wesen vorübergehend beiseite zu lassen, damit nur der Lauf der bewussten Tätigkeiten unserer Verstandesvermögen beobachtet und beschrieben werden kann; die Suche nach einem letzten Fundament, dessen sprachlicher Ausdruck den Anfang einer endgültigen Wissenschaft ausmachen kann. Die Einwände gegen eine kartesische Inspiration dieser Methode können sich darauf stützen, dass Reinhold bei diesem

---

16 Vgl. K.L. Reinhold, *GS* 4, S. 47–50, 62–63, 66, 76–77.

17 »Da es also in der philosophischen Welt noch *keineswegs ausgemacht* ist, ob, und in wieferne die Organisation zu den Bedingungen der Vorstellung überhaupt gehöre; die Theorie des Vorstellungsvermögens aber keine andere als *allgemeingeltende* Prämissen zuläßt: so darf hier die Unentbehrlichkeit der Organisation zur Vorstellung weder behauptet noch geläugnet werden; sie muß einstweilen dahingestellt bleiben …« (*GS* 1, S. 126, und vgl. *GS* 1, S. 134).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

methodischen Vorschlag im *Versuch* weder explizit Descartes erwähnt noch durch die benutzte Sprache ihn als philosophischen Bezugspunkt erkennen lässt. Reinhold gibt hier wieder, was er durch die Form der skeptischen »ἰσοσθένεια τῶν λόγων« schon in den *Briefen über die kantische Philosophie* dargestellt hatte, nämlich die Lähmung der Metaphysik in ihren Hauptfragen wegen der gleichberechtigten gegensätzlichen Thesen der verschiedenen philosophischen Parteien.[18] Zweifellos gehört Descartes in diesem Fall zu einer Partei, die in den Streit verwickelt ist.[19] Jedoch ist die Reinhold'sche Lösung die skeptische »ἐποχή«, und das ist das erste Element, in dem wir eine Anspielung auf Descartes erkennen können.[20] Man kann Reinhold zufolge diesen Stau umgehen, wenn wir die gegensätzlichen Stellungnahmen vorläufig dahingestellt lassen und mögliche Einigungen sprachlich gemeinsam ans Licht gebracht werden.

Wenn auch Reinhold in diesem Rahmen Descartes nicht erwähnt, wird diese Seite der kartesischen Methode und allgemein die Rolle Descartes' in der Debatte über die Begründung der Philosophie in der Auseinandersetzung Reinholds mit seinen skeptischen Kritikern explizit diskutiert.

Auf die ganze Begründungsstrategie Fichtes und sicherlich auch auf die Synthese unseres anfänglichen Zitats wirken die Einwände Gottlob Ernst Schulzes gegen Reinhold und Kant in dem *Aenesidemus oder über die Fundamente der vom dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie* (1791) ein. Bei einem analytischen Kommentar Reinhold'scher Sätze im *Versuch* und im ersten Band der *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* vertritt Schulze eine skeptische Stellung, der zufolge Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* den Hume'schen Skeptizismus nicht überwunden habe. Ebenso wenig vermag Reinhold das durch seine

---

18 Vgl. K.L. Reinhold, *GS* 2/1, besonders den dritten Brief, S. 53–73, z. B. S. 58, 63–64.

19 Vgl. *GS* 1, S. 9, wo Descartes als Metaphysiker Leibniz assoziiert ist, und *GS* 2/1, S. 132–133, 169–170 für die Auffassung Gottes im Vergleich zu Spinoza und für die Seelenlehre.

20 Eine sichere Quelle von Reinhold, welche die Hervorhebung der ἐποχή und eine positive Einschätzung des Zweifels bei Descartes vereint, ist Gurlitts *Abriss der Geschichte der Philosophie*: vgl. S. 138–139 für die Erwähnung der ἐποχή und S. 225–228 für den Abschnitt über Descartes; vgl. den Kommentar in *GS* 1, S. 458 für die Einwirkung auf Reinhold. Gurlitt behandelt den Skeptizismus als verbreitete Methode bei den Hauptphilosophen der modernen Zeit.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Begründung des Kritizismus, die beabsichtigt, mit der Vorstellung eine elementare, voraussetzungslose, von allen philosophischen Parteien annehmbare Basis der Erkenntnis zu geben. Letztlich scheiterte er, denn die Vorstellung braucht weitere Begriffe, die Reinhold in seinem *Versuch* nicht beweist. Darum ist die Vorstellung keine primäre Idee, sondern sie wird von weiteren elementareren Begriffen abgeleitet.[21] Der grundsätzlichen Funktion der Vorstellung setzte Schulze die Vielfältigkeit der Tätigkeiten des Bewusstseins sowie die dabei notwendigen logischen Mittel entgegen. Übrigens hatte Reinhold besonders bei der Formulierung des Satzes des Bewusstseins in *Über das Fundament* auf die unmittelbare Offensichtlichkeit des subjektiven Bewusstseins als einer vorsprachlichen Evidenz zurückgeführt, um den Grund der Wissenschaft zu beweisen: Die sprachlichen, von allen philosophischen Parteien annehmbaren Formeln sollten sich auf eine Tatsache stützen, die sich zu jedem Bewusstsein als unzweifelhaft durchsetzte.[22] In dieser letzten Form nähert Reinholds erster Satz sich noch mehr dem kartesischen Prinzip an und Fichte konnte aufgrund dieser Tendenz und der Kritik Schulzes alle diese Prinzipien für unmittelbare Tatsachen des Bewusstseins gelten lassen, von denen er sein eigenes Prinzip unterschied. Schulze selbst konnte ihn zu diesem Urteil anleiten, weil er im *Aenesidemus* auf Descartes als Vorgänger Reinholds bei der Formulierung eines auf eine Tatsache des Bewusstseins gegründeten Prinzips hingewiesen hatte:

> Auch mögte sich wohl noch gar sehr darüber streiten lassen, daß die Elementar-Philosophie den allerersten Versuch, die gesamte Philosophie auf einen Ausspruch des Bewußtseyns zu gründen, geliefert habe. *Cartesius* hat seinem System der Philosophie schon etwas, das als Thatsache im Bewußtseyn vorkommt und durch dasselbe gegeben ist, zum Grunde gelegt.[23]

---

[21] Zur Kritik am Reinhold'schen Satz des Bewusstseins vgl. beispielhaft Schulze, G. E.: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik*, 1792, Brüssel 1969 (Abk.: *Aen.*), S. 59–77, und S. 130–180 zur Gültigkeit der Hume'schen Kritik an Kant.

[22] »Dasjenige, wodurch der S. d. B. [= Satz des Bewusstseins – PV] bestimmt wird, ist unmittelbar das, was er ausdrückt, nämlich die durch sich selbst einleuchtende Thatsache des Bewußtseyns« (*GS* 4, S. 52, und vgl. S. 51–55, 62–64).

[23] *Aen.*, S. 408.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Für diese Beurteilung gibt Schulze vor, sich auf die kartesischen Schriften zu stützen, die er aber nicht erwähnt, während er ein langes Zitat aus den *Principia Philosophiae Cartesianae* Spinozas anführt.[24]

Noch einleuchtender als in der Auseinandersetzung mit Schulze kam der vermutete kartesische Skeptizismus bei Carl Heinrich Heydenreich zur Diskussion, der unter den Gesprächspartnern dieser Debatte am meisten Descartes zu kennen und an ihm interessiert zu sein scheint, denn er veröffentlicht in seiner Schrift *Originalideen über die kritische Philosophie* (1793) den Aufsatz *Betrachtungen über Renatus des Cartes*, den er schon vor zwei Jahren am Rande seiner Übersetzung von Appiano Buonafedes *Restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII e XVIII* publizierte.[25] Noch vor Schulze hatte Heydenreich die Allgemeinheit Reinhold'scher Begründung bestritten.[26] Im Unterschied zu Schulze hatte er keinen radikalen Skeptizismus aufgenommen. Gemeinsam mit Reinhold bevorzugte er einen sogenannten »kritischen« Skeptizismus, den er als einen bestimmten Skeptizismus im Hinblick auf seine Prinzipien und Zielen auffasste.[27] Ebenso verstand Reinhold den kritischen Zweifel als einen Prozess, der auf ein Ziel ausgerichtet ist und lieber im praktischen Bereich ausgeübt wird.[28] Beide lehnen einen übertriebenen Skeptizismus ab, den Reinhold im *Versuch* »dogmatisch« nennt, so wie Heydenreich ihn auch bestimmt.[29] In beiden Fällen ist die Stellung Descartes'

---

24 Vgl. *Aen.*, S. 409–410. Schulze bezieht sich hier hauptsächlich auf den Abschnitt »Inventio fundamenti omnis scientiae«.

25 Vgl. K. H. Heydenreich, *Betrachtungen über Renatus des Cartes*, in Heydenreich, K. H.: *Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie. Nebst einem kritischen Anzeiger der wichtigsten philosophischen Schriften*, Erster Band, Leipzig 1793, Brüssel 1970 (Abk.: *Originalideen*), S. 37–74. Für den ersten Druck des Aufsatzes vgl. A. Cromaziano, *Kritische Geschichte der Revolutionen der Philosophie in den drei letzten Jahrhunderten*, S. 29–41. Das Werk von Buonafede wurde unter dem falschen Namen »Agatopisto Cromaziano« veröffentlicht.

26 Heydenreich rezensierte Reinholds *Versuch* in der »Leipziger gelehrte[n] Zeitung«, n. 46 von 1790: vgl. Heydenreich, K. H.: »Urteil des Herrn Prof. Heydenreichs in Leipzig über die Theorie des Vorstellungsvermögens in den Leipz. Gelehr. Zeit. N. 46«, in: K. L. Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, hrsg. von Faustino Fabbianelli, erster Band, Hamburg 2003, S. 287–291.

27 Vgl. *Originalideen*, S. 49.

28 Vgl. *GS* 1, S. 83, 89.

29 Zu Reinhold'schen Definitionen vgl. *GS* 1, S. 82–84, 89, besonders zur Definition des dogmatischen Skeptizismus S. 82–83: »Er führt den Namens des *dogmatischen*, weil er zu demonstrieren unternimmt, daß man an der objektiven Wahrheit, das heißt

https://doi.org/10.5771/9783495999769

nicht eindeutig, denn Reinhold schlägt Descartes in seinen geschichtlichen Übersichten der Partei der dogmatischen Metaphysiker zu.[30] Heydenreich zeigt eine bessere Kenntnis der kartesischen Quellen als Reinhold und wirft Descartes dieselben Schwierigkeiten vor, die er auch bei Reinhold beklagt, und zwar die Aufnahme von ungeprüften Voraussetzungen sowie der logischen Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. Er scheint mit den Einwänden von Gassendi in den *Meditationes* so einverstanden zu sein, dass er behauptet, dass Descartes einen Fortschritt der Philosophie ein Jahrhundert früher verwirklicht hätte, wenn er auf die Gassendi'schen Einwände überzeugend erwidert hätte.[31] Die skeptische Seite der kartesischen Philosophie, die Kant kaum erwähnt hatte, wird in dieser Debatte verdeutlicht. Diese Deutung wird auch in der Folge auf den deutschen Idealismus einwirken.

---

an der reellen Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den Gegenständen derselben ewig zweifeln müsse«. Reinhold unterscheidet eine dritte Form von Skeptizismus, den »[u]nphilosophischen«, der Kontaktpunkte und Unterschiede mit dem kritischen und dem dogmatischen hat. Dieser Skeptizismus setzt, Reinhold zufolge, den anderen Systemen »keine Gründe, sondern das ihm selbst unerklärbare etwas, das ihm gesunder Menschenverstand heißt«, entgegen (*GS* 1, S. 84). Sachlich bestimmt Heydenreich eine entsprechende Form von Skeptizismus, den er von dem kartesischen trennt: »Es war nicht jener allgemeiner Zweifel des Skeptikers, welcher die Möglichkeit jedes Kriteriums der Wahrheit läugnet« (*Originalideen*, S. 49).

30 Vgl. *GS* 1, S. 9, wo Reinhold Descartes zusammen mit Leibniz als den Philosophen, der den Inhalt der Metaphysik maßgeblich gestaltet hat, klassifiziert.

31 Dem kartesischen Zweifel scheint Heydenreich keinen philosophischen Wert zuzugestehen: »Wenn dieser Zweifel auch den selbstthätigen Geist des Des Cartes einleuchtend zeigte, so kann man ihm doch auf keine Weise, bey strenger Unpartheylichkeit, einen hohen philosophischen Werth beylegen« (*Originalideen*, S. 49). Heydenreich behandelt ausführlich die Einwände gegen die kartesischen Meditationes, besonders die sehr analytischen und artikulierten Einwände Gassendis, die *Objectiones Quintae* zu den *Meditationes* (vgl. R. Descartes, *AT* VII, S. 256–346): er zitiert hauptsächlich aus den Einwänden zur ersten und zweiten Meditation (vgl. *Originalideen*, S. 51–54) und von seinen Kritiken aus kann man vermuten, dass er besonders die methodischen Vorbehalte beachtet habe. Zur verfehlten Lösung zu den Kritiken Gassendis vgl. *Originalideen*, S. 53: »Wenn er also wirklich philosophisch verfahren wäre, so hätte er der Natur aller dieser Sätze nachgespürt, ihre wahre Bedeutung gefasst, die Gränzen ihrer Anwendung und Gültigkeit bestimmt, ja sie in ein zusammenhängendes System gebracht. Auch nur ein unvollkommener Versuch, dieses zu thun, wäre ungemein grosses Verdienst gewesen, und hätte vielleicht die Philosophie um ein Jahrhundert eher ihrem wahren Zwecke näher gebracht«.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

4. Zwei weitere Hinweise auf Descartes in Schriften Fichtes

Der kantische Anfangspunkt und die hier behandelten mittleren Vorstufen rechtfertigen schon außer Fichtes Kenntnis der kartesischen Schriften die Linie von Descartes zu Fichtes Synthese der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*. Zwei weitere Hinweise auf Descartes in den Schriften Fichtes aus dieser Zeit bestätigen die im Satz der *Grundlage* vorgeschlagene Deutung, der zufolge die Wissenschaftslehre die Schwierigkeiten der vorausgehenden ersten Prinzipien der Philosophie gelöst hat. In Fichtes handschriftlichem Kommentar zur Elementarphilosophie Reinholds, den *Eigne[n] Meditationen über die Elementarphilosophie*, wird das Verhältnis des selbstbestimmenden Bewusstseins durch die logischen Termini A und -A ausgedrückt, das der Beziehung zwischen der Tatsache des Bewusstseins und dem diese Tatsache erklärenden ersten Prinzip gleichgestellt werden kann. An dieser Stelle wird das Bewusstsein als ein bedingtes und in mannigfaltigen Tätigkeiten geteiltes Wesen beschrieben, was die skeptischen Kritiken gegen das erste Prinzip in der Elementarphilosophie, besonders diejenige von Schulze, bestätigt. Das unbedingte Prinzip ist nach Fichte die Selbstsetzung des Ich, welches dem kartesischen »cogito« gegenübergestellt wird:

> *Ich setze mich existierend, also existire ich*: der Satz ist identisch, Pono me existentem, ergo existo. Nicht cogito, ergo sum.[32]

Die Existenz ist Selbstsetzung und die Selbstsetzung ist das Unbedingte, von dem das Bewusstsein abhängt. Das zeigt der Fortschritt von der Selbstsetzung des Ich zum geteilten, endlichen Ich in der Wissenschaftslehre von 1794. Das »cogito« sowie die weiteren ersten Prinzipien unseres ersten Zitats sind Tatsache des Bewusstseins und darum notwendigerweise bedingte Prinzipien.

Dieser Kritik des »cogito« entspricht Fichtes Hinweis auf die kantische Widerlegung des Idealismus in seiner Rezension des *Aenesidemus*. Fichte erwähnt eine Stelle im *Aenesidemus*, bei der Schulze sich ebenso auf die kantische Widerlegung in der *Kritik der reinen Vernunft* bezieht. Schulze zufolge ist Kants Erwiderung gegen den dogmatischen Idealismus, d. h. denjenigen von Berkeley, ganz unzulänglich und deswegen bleiben die durch den Idealismus Berkeleys entstandenen Schwierigkeiten, die in diesem Fall dem radikalsten

[32] *GA* II/3, S. 91 und vgl. ebd., S. 144.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Skeptizismus gleichwertig sind, bestehen. Diese Schwierigkeiten liegen in der These, dass die Dinge an sich die Ursachen der Affektionen im erkennenden Subjekt seien.[33] Fichte bemerkt, dass Schulzes Kritik ihr Ziel nicht erreicht, weil Kant in dem Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft* nicht Berkeley, sondern Descartes widerlegte, da er beanspruchte, sich Berkeley durch die ganze transzendentale Ästhetik entgegengestellt zu haben. Jedoch kommentiert Fichte solche Widerlegungen sachlich nicht und schließt daraus:

> Und gegen diesen wird allerdings in jenem Beweise gründlich dargethan, daß das von *Cartes* selbst zugestanden Bewußtsein des *denkenden* Ich nur unter der Bedingung eines *zu denkenden* Nicht-Ich möglich sey.[34]

Fichtes Wiederaufnahme der kantischen Erwiderung gegen Descartes zielt darauf, zu bekräftigen, dass das »cogito« als Prinzip eben durch das Dahinstellen aller Überzeugungen über die Welt und das erkennende Subjekt unabhängig von etwas außer sich, d. h. nach der Fichte'schen Sprache einem Nicht-Ich, nicht gedacht werden könne. Das bestätigt die Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich, worin das Bewusstsein besteht, als ein bedingtes Prinzip im Vergleich zu der strengen Begründung, die sich auf die logische Identität A = A und auf den Übergang zur Selbstsetzung Ich = Ich stützt.

Diese zwei weiteren Zitate ergänzen die Linie, die Fichte in der *Grundlage* gezogen hatte. Diese Linie entspricht den von uns hervorgehobenen Elementen, aber sie ist auch im Vergleich zur kartesischen Begründung partiell: Alle Prinzipien können nur im Vergleich zu einer logischen Grundlage als Prinzip einer Theorie des endlichen Bewusstseins als Tatsachen des Bewusstseins gelten, aber das Urteil über das »cogito« im Vergleich zur Reinhold'schen Vorstellung ist sonst schon deswegen irreführend, weil das kartesische »cogito« eigentlich das Ganze der geistigen Tätigkeiten einschließt, wie die Definition der »res cogitans« in den *Meditationes* zeigt.[35] Wenn aber Fichte in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* eine theoretisch-praktische Begründung der kantischen Apperzeption und infolgedessen einen alternativen Zugang zur Wissenschaftslehre

---

[33] Für den Hinweis auf die Widerlegung des Idealismus in der *Kritik der reinen Vernunft* vgl. *Aen.*, S. 268–275.

[34] *GA* I/2, S. 63.

[35] »Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens« (*AT* 7, S. 28).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

als denjenigen in der *Grundlage* verfolgt, wendet er sich an die intellektuelle Anschauung als Ergebnis der Abstraktion und Reflexion des erkennenden Subjekts auf sich selbst. Die intellektuelle Anschauung wird immer von einer sinnlichen Anschauung begleitet und daher ist sie verschieden von einem körperlosen »cogito«.[36] Trotzdem lässt sich dieser reflexive Prozess mit der reflexiven Methode Descartes' vergleichen, weil das kartesische Prinzip ebenso wenig eine einfache Tatsache ist wie die intellektuelle Anschauung Fichtes, sondern das Ergebnis einer philosophischen Tätigkeit. Es bezeugt sich selbst als Tätigkeit: »Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum«.[37] Als Fichte bei der Entwicklung seiner Wissenschaftslehre Descartes nicht mehr erwähnt, nähert er sich Descartes vielleicht mehr als in den Sätzen, in denen er auf Descartes als ferne Quelle seines ›Ich als Prinzip‹ hinweist. Die Beurteilungen von einigen zeitgenössischen Interpreten bestätigen einen solchen Eindruck.[38]

---

36 »Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Acts, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellectuelle Anschauung*. Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn; daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es thue« (*GA* I/4, S. 216–217).

37 *AT* 7, S. 25. Man vergleiche mit der kaum erwähnten Definition der intellektuellen Anschauung Fichtes Descartes' Schutz des »cogito« als Ausnahme unter den mannigfaltigen menschlichen Tätigkeiten, wodurch man sich nach den Einwänden Gassendis seiner selbst bewusst werden kann: »Nec licet inferre, exempli causa: *ego ambulo, ergo sum*, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de quâ solâ haec illatio est certa, non de motu corporis, qui aliquando nullus est in somnis, cùm tamen etiam mihi videor ambulare; adeo ut ex hoc quòd putem me ambulare, optime inferam existentiam mentis quæ hoc putat, non autem corporis quod ambulat. Atque idem est de cæteris« (*AT* 7, S. 352).

38 Vgl. R. Lauth: »Eröffnungsvortrag«, in: A. Mues (Hrsg.): *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg 1989, S. 1–10, besonders S. 4, wo Lauth die Einheit von Wissen und Handeln bei dem transzendentalen Gedanken betont und schon bei Descartes auffindet: »Es war übrigens schon eine entscheidende Einsicht Descartes' gewesen, daß das Urteil wesentlich, und nicht akzidentell, Willensvollzug ist«. Vgl. auch Philonenko: *Sur Descartes et Fichte*, S. 217–218.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

5. Descartes als Dualist: Über das Ende des kartesischen Modells

Die hier behandelte Debatte zur Rezeption des kartesischen Modells begrenzt sich auf den Gang vom Zweifel zum »cogito«. Sie vernachlässigt die Probe des Wahrheitskriteriums, die Descartes über die Prüfung der »cogitata«, d. h. der Ideen in unserem Geist, durchführte. Wenn man der Beurteilung von Alexis Philonenko folgt, derzufolge das »cogito« sich nur dank der metaphysischen Seite der kartesischen Philosophie als Kriterium beweist, hätte die Debatte im deutschen Idealismus nur einen halben Descartes in Betracht gezogen:[39] In der *Kritik der reinen Vernunft* vertritt Kant die Unhaltbarkeit des kartesischen Gottesbeweises;[40] Reinhold ordnet Descartes als Dogmatiker in seine Übersichten über die philosophischen Diskussionen ein und beurteilt seine dualistische Philosophie schwächer als das einheitliche System Spinozas;[41] Heydenreich betrachtet den Zusammenhang zwischen dem »cogito« und dem Beweis Gottes, aber er hält ihn für einen Teufelskreis. Insgesamt wird die kartesische Ontologie negativ beurteilt. Inzwischen ändern sich die Modelle der Begründung der Philosophie. Der junge Schelling rechnet in *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* noch Descartes das Verdienst an, eine neue Form der Philosophie eröffnet zu haben, aber er wirft ihm gleichzeitig vor, diesen Weg dann verloren zu haben, den ihm zufolge Spinoza und Leibniz folgerichtig weiterentwickelt haben.[42] Für Schelling galt das System Spinozas schon als Modell und es

---

[39] »Le grand problème du cartesianisme est le conflit de la méthode et de la métaphysique. Communément on pense que la méthode fonde la métaphysique et que la métaphysique assure la méthode … C'est la version la plus claire du cercle cartésien et comme personne n'ose y toucher on peut bien dire qu'en ces quelsques mots s'exprime la ruine de la métaphysique et de la méthode cartésienne. On ne conçoit pas que la méthode puisse s'engendrer dans le parcours métaphysique et vice et versa« (Philonenko: *Sur Descartes et Fichte*, S. 206).

[40] Vgl. *KrV* A 602/B 630.

[41] S. oben Anm. 19.

[42] So beurteilt Schelling die Rolle Descartes', nachdem er die Form der Philosophie durch die Prinzipien von Leibniz, Descartes und Kant dargestellt hat: »Aber die Schicksale dieser Form werden nur von demjenigen Punkt der Philosophie an wichtig, auf welchem die Philosophen zuerst bestimmt daran dachten, daß, ehe von einer Wissenschaft die Rede seyn könne, nicht nur einzelne Formen, sondern das Princip aller Form aufgestellt seyn müsse. Dies hatte *Descartes* durch sein cogito, ergo sum erklärt; schade daß er nicht weiter ging. Er war auf dem Weg, die Urform aller Philosophie

https://doi.org/10.5771/9783495999769

wäre ein Modell bis zur Identitätsphilosophie geblieben, wenn auch die Philosophie aus einem einzigen Prinzip in Frage gestellt worden wäre. In einem Paragraphen seiner *Differenzschrift* schätzt Hegel diese Form nunmehr als vergangen ein, obwohl sie für die Methode der Philosophie noch lehrreich ist. Auch in diesem Fall ist Spinoza jedoch mit der Definition der Substanz als »causa sui« das Modell und nicht Descartes.[43]

In dieser neuen Phase der idealistischen Philosophie schlägt Reinhold noch mal ausdrücklich Descartes als Vorbild für die Philosophie vor, obwohl er Plato vor ihm und Leibniz nach ihm in der Geschichte der Philosophie höherstellt. Reinhold stellt im ersten Teil der Abhandlung über die Hauptfiguren der modernen Philosophie im ersten Heft der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie am Anfang des 19. Jahrhunderts* (1801) Descartes in die Nachfolge Bacons als Urheber der Philosophie als Wissenschaft in der modernen Zeit.[44] Aufgrund der Leibniz'schen Thesen hierüber nähert Reinhold Descartes dem Platonismus an: So wie Leibniz meint Reinhold, dass Descartes die formelle Auffassung der Erkenntnis und die aristotelische Trennung zwischen Logik und Metaphysik, die Reinhold zufolge den Verfall der Wissenschaft kennzeichnete, abgelehnt habe. Noch wichtiger ist die kartesische Rechtfertigung des Erkenntnisprinzips, des Prinzips »cogito ergo sum«, durch die Idee Gottes, was Reinhold hier ständig »das Urwahre« nennt: Die wirkliche Erkenntnis konstituiert sich Reinhold zufolge »in der *Anerkennung* der *Gottheit*, als des *Urwahren* und *Wesens der Wesen*, und *durch* diese Anerkennung als *Wissenschaft des Wahren*, und des *Wesens* der Dinge«.[45] Der Schritt vom Zweifel zur ersten Evidenz des »cogito« bildet noch keine Lösung gegen die Möglichkeit einer nur eingebildeten Erkenntnis. Reinhold zufolge ist die wahre Auflösung die folgende:

---

durch ein reales Princip zu begründen, aber er verließ die schon betretne Bahn« (Schelling, F.W.J.: *Historisch-kritische Ausgabe*, *Werke 1*, S. 287 und vgl. S. 286–287).

[43] Vgl. den Paragraphen *Prinzip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes* in Hegel, G.W.F.: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft*, G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 4, S. 23–27.

[44] Vgl. K. L. Reinhold, *GS* 7/1, S. 16–21.

[45] *GS* 7/1, S. 17.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> Allein ist diese Gewißheit selber, ist die Wirklichkeit des Zweifelns, und die davon unzertrennliche Existenz des Zweifelnden als eines Denkenden – darum auch schon *wahr, real, keine bloße Einbildung*? Dieses, behauptet Descartes, ist nur dann und insoferne erweislich, wenn und inwieferne mit dem Gedachtseyn der eigenen Existenz, als des denkenden Subjektes, das Gedachtseyn eines Andern und zwar des *schlechthin nothwendigen Wesens* unzertrennlich verbunden ist – das Gedachtseyn eines Wesens, das *schlechthin durch sich selbst wahr* ist – *durch* welches Wesen das *Gedachtseyn desselben unmittelbar* wahr ist, und *vermittelst dieses Gedachtseyns* auch das Gedachtseyn des denkenden *Ichs, als solchen*, bewährt wird.[46]

Das ist ein kennzeichnendes Merkmal der kartesischen Philosophie im Unterschied zu jeder anderen Ontologie der modernen Zeit.[47]

Reinholds Urteil fällt in einen neuen Rahmen: Inzwischen hatte er zwischen 1799 und 1800 den logischen Realismus Christoph Gottfried Bardilis angenommen und darum blickte er nunmehr mit Verdacht auf die kantische und dann auch die nachkantische Philosophie, d. h. den Idealismus Fichtes und Schellings. Die Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie besteht ihm zufolge im Verhältnis des menschlichen Wissens, was er insgesamt »das Wahre« nennt, zum Ursprung aller Wirklichkeit, Gott selbst, den er »das Urwahre« nennt. Das Urwahre ist dem Wissen teilweise zugänglich, aber es bleibt außer diesem Zugang noch unverständlich und unaussprechlich. Jetzt fasst Reinhold kein Wissen aus einem einzigen Prinzip mehr auf, sondern ein sich durch seine Vollendung beweisendes Wissen, das den Glauben an die Wahrheit mit dem gemeinen Verstand teilt und jenen Glauben durch die Beziehung des Wahren auf das Urwahre in der Erkenntnis bestätigt.[48] Darunter wird ein kreisförmiges Modell der Begründung begriffen, das auf die zukünftige Philosophie einwirken wird. Kartesische Ontologie wird zweifellos von Reinhold positiv bewertet, aber das ontologische Argument wird kein Bezugspunkt in der zeitgenössischen Philosophie und bei Reinhold selbst. Der Realismus, derjenige von Bardili und Reinhold eingeschlossen, entspricht einem metaphysischen Anspruch, den auch der Idealismus im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts teilt. Dafür bildet jedoch

---

46 *GS* 7/1, S. 18.

47 Vgl. *GS* 7/1, S. 17.

48 Vgl. die Abhandlung *Was heißt philosophiren? Was war es, und was soll es seyn?*, *GS* 7/1, S. 45–57.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

die kartesische Philosophie kein Modell.[49] Wahrscheinlich ist die Reinhold'sche Wiederaufnahme von Descartes in den *Beyträge[n] zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie am Anfang des 19. Jahrhunderts* die Deutung in jener Zeit, die am meisten die ganze Begründung der Philosophie auf Descartes bezieht, aber die Grundlage der Philosophie aus einem Prinzip, wofür Descartes ein Modell bildete und darum auch im Zentrum der Debatte stand, ging nunmehr unter.

Literatur

Cromaziano, A.: *Kritische Geschichte der Revolutionen der Philosophie in den drei letzten Jahrhunderten. Aus dem Italienischen mit prüfenden Anmerkungen und einem Anhange über die Kantische Revolution versehen von Karl Heinrich Heydenreich*, Weygand, Leipzig 1791, Brüssel 1968.

Descartes, R. : *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, VII: *Meditationes de Prima Philosophia*, Paris 1964 (Abk.: *AT*).

Fichte, J. G.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Abk.: *GA*), hrsg. von R. Lauth und H. Jacob (dann H. Gliwitzky), I/2: *Werke 1793–1795*, hrsg. von R. Lauth u. H. Jacob unter Mitwirkung von M. Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.

Fichte, J. G.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob (dann H. Gliwitzky), I/4: *Werke 1797–1798*, hrsg. von R. Lauth u. H. Gliwitzky unter Mitwirkung von R. Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.

Fichte, J. G.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob (dann H. Gliwitzky), II/3: *Nachgelassene Schriften 1793–1795*, hrsg. von R. Lauth u. H. Jacob unter Mitwirkung von H. Gliwitzky u. M. Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.

Gurlitt, J. G.: *Abriss der Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1786.

Hegel, G. W. F.: *Gesammelte Werke*, Band 4: *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968.

[49] In Bezug auf Reinholds Interpretation von Descartes am Anfang des 19. Jahrhunderts vertritt Reinhard Lauth eine entgegengesetzte These: vgl. Lauth, R.: »La conception de la philosophie cartésienne par Reinhold au début du XIXe siècle. Ses conséquences pour le développement de la philosophie allemande«, in: *Les Études philosophiques*, 1985, S. 191–204; für eine kritische Diskussion dieser These vgl. Valenza, P., *Reinhold et Descartes*, in *Descartes und Deutschland – Descartes et l'Allemagne*, hrsg. von J. Ferrari, P. Guenancia, M. Ruffing, R. Theis, M. Vollet, Hildesheim-Zürich-New York 2009, S. 213–228.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Heydenreich, K. H.: »Urteil des Herrn Prof. Heydenreichs in Leipzig über die Theorie des Vorstellungsvermögens in den Leipz. Gelehr. Zeit. N. 46«, in: K. L. Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, hrsg. von Faustino Fabbianelli, erster Band, Hamburg 2003, S. 287–291.

Heydenreich, K. H.: *Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie. Nebst einem kritischen Anzeiger der wichtigsten philosophischen Schriften*, Erster Band, Leipzig 1793, Brüssel 1970 (Abk.: *Originalideen*).

Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft* (Abk.: *KrV*), Hamburg 1971.

Lauth, R.: »Eröffnungsvortrag«, in: A. Mues (Hrsg.): *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg 1989, S. 1–10.

Lauth, R.: »La conception de la philosophie cartésienne par Reinhold au début du XIXe siècle. Ses conséquences pour le développement de la philosophie allemande«, in: *Les Études philosophiques*, 1985, S. 191–204.

Medicus, F.: *Descartes' »Cogito" und der deutsche Idealismus*, in *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie. Congrès Descartes. III Études Cartésiennes*, publiés par les soins de R. Bayer, Paris 1937, S. 55–62.

Philonenko, A.: »Sur Descartes et Fichte«, in: *Les Études philosophiques*, 1985, S. 205–219.

Reinhold, K. L.: *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*, hrsg. von M. Bondeli (Abk: *GS*), Band 1: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, hrsg. von M. Bondeli und S. Imhof, Basel 2013.

Reinhold, K. L.: *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*, hrsg. von M. Bondeli, Band 2: *Briefe über die Kantische Philosophie*, erster Band, hrsg. von M. Bondeli, Basel 2007.

Reinhold, K. L.: *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*, hrsg. von M. Bondeli, Band 4: *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*, hrsg. von M. Bondeli unter Mitwirkung von S. Imhof, Basel 2011.

Reinhold, K. L.: *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*, hrsg. von M. Bondeli, Band 7/1: *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts hrsg. von K.L. Reinhold*, hrsg. von M. Bondeli und S. Imhof unter Mitwirkung von F. Ferraguto und P. Valenza, Basel 2020.

Schelling, F. W. J.: *Historisch-kritische Ausgabe, Werke 1*, hrsg. von W. G. Jacobs, J. Jantzen und W. Schieche unter Mitwirkung von G. Kuebart, R. Mokrosch und A. Pieper, Stuttgart 1976.

Schulze, G. E.: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik*, 1792, Brüssel 1969 (Abk.: *Aen.*).

Valenza, P., *Reinhold et Descartes*, in *Descartes und Deutschland – Descartes et l'Allemagne*, hrsg. von J. Ferrari, P. Guenancia, M. Ruffing, R. Theis, M. Vollet, Hildesheim-Zürich-New York 2009, S. 213–228.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

VI.
Das Ereignis des Anfangs / L'événement du commencement

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Jean-Luc Marion

›Als das Denken erwachte‹ oder: der 10. November 1619[1]

Abstract
The indirect record of the three dreams experienced by Descartes in Neuburg tell us much about his doctrines to come. However the most striking teaching comes at the end of the report, when Baillet underlines that Descartes found himself able to interpret these dreams as three philosophical theses – precisely anticipating his philosophy to come. Which means that the *cogitatio* remains identical and the same whatever its modes may be: imagination, as well as intellect (or doubt, senses and will) all enforce the same power of thinking, which stands for that moment on as the first principle of philosophy.

Warum soll man sich vier Jahrhunderte später mit Ereignissen beschäftigen, die fast den Charakter einer Anekdote haben und historisch kaum dokumentiert sind – nämlich mit den drei Träumen, die am 9. und 11. November 1619 ein junger Franzose hätte haben können, der damals, obschon bereits vielversprechender Mathematiker, quasi völlig unbekannt war. Das kann nicht am französischen Nationalstolz liegen, unterstützen doch deutsche und französische Institutionen im selben Maße die Drucklegung des vorliegenden Tagungsbandes. Eine andere Erklärung muss gefunden werden. Und es gibt auch eine, eine im ganz großen Stil. Ich meine diejenige, die Hegel gab: »René Descartes ist der Anfänger der Philosophie in der neuen Welt, insofern sie das Denken zum Prinzip macht«[2]. Genauer: Hegel würdigt Descartes als den ersten, der die Gleichung von Sein und Denken feierlich aufstellte. Schelling fügte hinzu – das wird jetzt

[1] Überarbeitete Fassung des Vortrags vom 09. November 2019.
[2] Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, hrsg. v. P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg 1986, 90.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

anekdotenhafter, anspielungsreicher, schließlich charmanter: »Eine spezielle Merkwürdigkeit für uns liegt darin, dass dieser Anfang der völlig freien Philosophie allem Ansehen nach in Bayern gemacht, hier also der Grund der neueren Philosophie gelegt worden [ist]«[3]. Dennoch gilt – auch wenn man sich hierbei Heidegger entgegenstellen müsste – dass Descartes niemals auf Deutsch sprach oder dachte. Aber zumindest den Schluss müssen wir ziehen, dass der legendäre, französische Philosoph sein Denken zu einem Großteil außerhalb von Frankreich, natürlich in den Niederlanden, am Ende in Schweden, anfangs in Bayern und Mitteleuropa entwickelte. Dass er die Gleichwertigkeit von *esse* und *cogitare* entdeckte, ist folglich eine europäische Angelegenheit. Wir wollen demnach die drei in Frage stehenden Träume näher untersuchen.

1. Die Träume eines affizierten Bewusstseins

Einer der ersten uns bekannten Texte Descartes' stellt – unter dem seltsamen Titel *Olympica* – die protokollarische Aufzeichnung eines oder besser mehrerer Träume dar. Darüber kann man sich nur wundern. Nehmen wir uns an diesem Ort die Zeit dafür. In der Tat, derjenige, der das klare und deutliche Denken initiiert, schöpft dieses nicht bis aufs Letzte aus, insofern er – genau genommen – doch diesseits davon einsetzt. Genauso wie Descartes zweifellos zu seinem Ende hin jenseits seiner dachte. Den Träumen der *Olympica* entspricht nämlich dreißig Jahre später – gleichsam als andere Abgrenzung gegenüber dem Gewissheitsbegriff – eine andere Schrift, zu der Descartes von oben, nämlich von der Königin Christina von Schweden, beauftragt wurde. Gemeint ist das Ballett *Die Geburt des Friedens*, in dem eine »Tochter der Nacht« mit der Gewissheit spielt: »Ist mir eine Chimäre genug;/ Träume, ein leichter Sinnentrug / Mit dem ich ihre Köpfe umzieh…«[4]. Zwischen Traum und Poesie, so wie zwischen dem Aufgang der Sonne und ihrem Untergang bricht eine Zeit lang das Licht der Gewissheit an – angesichts eines Bewusstseins, das indes

[3] Schelling, F.W.J.: *Münchner Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus*, hrsg. v. A. Drews, Leipzig 1901, 8, Fußnote 1.

[4] Descartes, René. (1649), Aragon, Louis (1946): *Die Geburt des Friedens*, aus dem Französischen übertragen von H. Paeschke, Neuwied am Rhein 1949, 16 (Aragon hat die poetischen Texte Descartes' bei seiner Überarbeitung unverändert übernommen).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

nicht weniger ein von der Vernunft affiziertes Bewusstsein bleibt. Selbst im Rationalismus bleibt das Bewusstsein affiziert. Setzt sich dann die Vernunft durch, dann müsste man das so verstehen, dass sie sich allein als Affektion durchsetzt, die gegenüber einer anderen Affektion, der Affektion des Traums vorzuziehen ist. Wäre Descartes zur Philosophie also nur über den Weg des Traumes gekommen, gleichsam als Wachtraum? Diese Paradoxie wäre nicht gering zu schätzen und als Inkohärenz zu bespötteln, wozu sich einige haben hinreißen lassen. Der Inkohärenzvorwurf setzt nämlich voraus, dass die Kritiker wissen, welche Charakteristika dem Rationalismus und der Traumwelt jeweils eigentümlich sind. Nur dann lassen sie sich ja voneinander unterscheiden. Bilden diese Unterscheidungskriterien aber, bzw. der Versuch selbst, sie aufzustellen, nicht das, um was es Descartes insgesamt geht? Haben wir nicht von Descartes selbst erst gelernt, den Traum vom Denken zu unterscheiden, und zwar insofern, als dass die Irritation darüber, dass beide einen gemeinsamen Ausgangspunkt haben, einfach mit der Verweigerung in eins fällt, das Gelände, aus dem Descartes uns geschichtlich herausgeführt hat, zu sehen?

Um über jeden Gedanken »nach der Richtlinie der Vernunft«[5] zu urteilen und insofern die Vorzüge des Traumes zurückzuweisen, muss die Vernunft als Richtlinie erst auftauchen, eine Aufgabe, die sich Descartes zu eigen gemacht hat. Will man keinem Anachronismus anhängen, dann gilt es für das Jahr 1619, das Verhältnis zwischen Vernunft und Traum umzukehren: Nicht wäre der Traum im Namen einer Norm, der Vernunft, abzuwerten und als noch defizitär auszuweisen. Vielmehr gälte es zu zeigen, wie der Traum das Denken feierlich einziehen lässt und der Vernunft zuarbeitet. Die einfache, friedliche, weil chronologisch aufeinanderfolgende Koexistenz von zuerst dem Traum, dann der Vernunft würde hier nicht passen. Descartes' wichtiger Beitrag zur Philosophie liegt ja darin, dass er entschieden hat, das Wesen von Rationalität nicht in einem chronologischen, sondern in einem quasi phänomenologischen Übergang zu bestimmen. Da es bei ihm hier um Gestalten in einem Geiste geht, der träumt und nicht mehr träumt, weil er nach der »Richtlinie der Vernunft« denkt, könnte es sich bei den drei Träumen auch nicht um Affekte eines Subjektes handeln, das angeblich *Renatus Descartes Picto* heißt. Noch einmal ist zu betonen, was bei den Träumen von 1619 auf dem

[5] Wir verdanken diese Übersetzung Édouard Mehl.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Spiel steht und unser Interesse weckt: Diese bieten kein Material für eine psychoanalytische Deutung, noch hängen sie einer literarischen Tradition an, sondern sie schreiben sich mit Fug und Recht in einen philosophischen Korpus ein – einen Korpus, den sie bis auf wenige Teile feierlich eröffnen, und der seinerseits nur darauf angelegt ist, Träume zu vertreiben.

Geht es um philosophische Träume? Keineswegs, da die drei von Adrien Baillet berichteten Träume doch alle das Charakteristikum aufweisen, gerade keine spezifisch und unmittelbar theoretischen Gehalte darzubieten. Merkwürdigerweise offenbaren die Träume, die den Philosophen affizieren, diesem nichts Philosophisches. Dies lässt sich an mehreren Punkten feststellen. Erstens: Die Träume spielen sich nicht unter dem Einfluss eines inspiratorischen oder enthusiastischen Momentes ab. Zwar bezeugt Descartes, eine gewaltige, enthusiastische Erfahrung gemacht zu haben: »X. Novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmo...«[6], was von Baillet ins Französische übersetzt wurde und auf Deutsch: »… voller Enthusiasmus, legte er sich zu Bett "[7] ergibt. Aber weit davon entfernt, den Traumzustand zu charakterisieren, geht der Enthusiasmus diesem voraus, tritt er doch während des vorherigen Wach-Seins auf. So leitet kein Enthusiasmus die Träume an. Vielmehr hat das vorherige Wach-Sein einen Enthusiasmus ausgelöst. Und dieser erfolgte umso mehr während des Wachens, als er aus der wachsten aller Wachen hervorgeht, nämlich der Entdeckung einer Wissenschaft, besser noch: den Grundlagen einer wundersamen Wissenschaft: »… cum plenus forem Enthousiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem ...«[8]. Dies erläutert Baillet sehr intelligent so: »nachdem er sich voller Enthusiasmus und ganz vom Gedanken erfüllt, an diesem Tag die Grundlagen einer wunderbaren Wissenschaft gefunden zu haben, zu Bette begab, hatte er in einer einzigen Nacht nacheinander drei Träume«[9]. Das geläufige Schema, das man hätte erwarten können, demzufolge es nach einer enthusiastischen, übermenschlichen Erfahrung zu einer Inspiration des menschlichen Geistes, dann zur Schau einer hermetischen Wahrheit kommt, findet sich hier absolut nicht wieder. Es

---

[6] Descartes, René.: *Oeuvres*, Bd. 10, herausgegeben von C. Adam und P. Tannéry, Paris 1964–1974, 179.
[7] Ebd., 181.
[8] Ebd., 179.
[9] Ebd., 181.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

kehrt sich vielmehr um. Der Enthusiasmus löst die Träume nicht aus, sondern er kam ihnen schon zuvor, im totalen Wach-Sein. Und er hält, so fügt Baillet hinzu, danach an: »Sein Enthusiasmus verließ ihn wenige Tage danach«[10]. Der Enthusiasmus erreicht in den Träumen auch nicht seinen Höhepunkt, speist er sich im Gegenteil doch aus der Verwunderung über eine wunderbare Wissenschaft. Die »mirabilis scientiae fundamenta«[11] genügen, um einen überschäumenden – dennoch nüchtern und rational bleibenden – Jubel im Geiste auszulösen.

Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen: a) Wenn diese Träume einen entscheidenden Wert behalten, dann verdanken sie diesen keineswegs ihrem Ursprung, der nichts Göttliches an sich hat, sondern ihrer Interpretation. Die Träume haben folglich keinen apriorischen, sondern aposteriorischen Wert. Er liegt nicht darin, dass sie irgendwie dunkel-göttlichen Ursprungs sind, sondern dass sie einen Sinn darbieten, der von der *ratio* aufgearbeitet wird. b) Das Wach-Sein hätte keinen Enthusiasmus ausgelöst, wenn die Vernunft dabei keinen entscheidenden Fortschritt gemacht hätte. Tatsächlich spricht Descartes hier von nichts weniger als von der Entdeckung einer Wissenschaft, die deswegen »bewunderungswürdig« ist, weil sie ihre Grundlagen mit sich führt. Mit Blick auf die Grundlagen muss man wissen, dass dieser Begriff in der Schaffensperiode, in der Descartes sein Traumerlebnis gehabt haben soll, gleichsam der Gegenstand einer fast besessenen, nie nachlassenden Suche bildet[12]. Stellt sich bei Descartes im November 1619 also mehr als eine intellektuelle Befriedigung, ja ein authentischer Enthusiasmus ein, dann deshalb, weil es sich um die Entdeckung nicht nur einer Wissenschaft, sondern von deren Grundlagen handelt. Gerade deren Grundlagen (und weniger ihr Ergebnis) verdienen die Bewunderung. Die Wissenschaft ist nur »mirabilis«, »penitus nova«[13], weil sie bis an die Grundlagen reicht. Nicht um ein Ziel geht es, sondern um einen Anfang. »Incredibile quam ambitiosum; sed nescio quid luminis per obscurum hujus

---

10 Ebd., 187.

11 Ebd., 179 und 181.

12 Vgl. z.B.: »… plures, opinor, et magis plausibiles [*sc.* rationes] ex nostris fundamentis deduci possunt« (ders.: *Compendium Musicae*, in: ebd., 134 [1618]), »XI. Novembris 1620, coepi intelligere fundamentum Inventi mirabilis« (ders.: *Olympica*, in: ebd, 179), »Anno 1620, coepi intelligere fundamentum Inventi mirabilis« (ders.: *Cogitationes Privatae*, in: ebd., 216), »Ut autem hujus scientiae fundamenta jaciam...« (ebd., 220).

13 Ebd., 156.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

scientiae chaos aspexi, cujus auxilio densissimas quasque tenebras discuti posse existimo«[14]. Wir können den Enthusiasmus folglich als Wirkung und zwar als Wirkung einer rationalen Ursache betrachten. Daraus ist ein erster Schluss zu ziehen: die Träume sind ohne Rückgriff auf den Enthusiasmus zu interpretieren. Nur in dem, was sie zeigen und aussagen, liegt ihr Wert, nicht etwa in ihrer Ursache. Sie haben ja keine, nur eine natürliche.

Es gibt noch ein zweites Argument, das den Träumen abspricht, von theoretischer Tragweite zu sein. Für die ersten beiden ist festzustellen, dass Descartes ihnen absolut keine Lehre entnimmt. Im ersten tritt irgendein »böser Genius«[15] auf, der Descartes daran hindert, gerade zu laufen und ihn zwingt, gebeugt, auf der linken Seite voranzugehen und sich auf die Kirche seiner Schule zuzubewegen, wohin er vorgab, flüchten zu wollen. Eine einfache physiologische Erklärung, die übrigens von Platon stammt, nämlich eine Leberaffektion[16], genügt, um das Phänomen zu rechtfertigen. Man muss hier nicht auf die geringste übernatürliche Autorität zurückkommen oder daraus eine Theorie folgern. Was das »Gebet zu Gott«[17] anbelangt, kann man sagen, dass es nur auf eine ganz banale moralische Katharsis zielt. Der zweite unter den Träumen bewirkt – ohne irgendeine bildlich-vorstellungshafte Vermittlung – ein »Erschrecken«[18]. Diesbezüglich wird einfach ein undeutliches Schauspiel vor Augen gestellt, wonach »viele Feuerfunken über das Zimmer verteilt waren«[19]. Die Antwort darauf macht auch hier keinerlei Anleihen bei einer mutmaßlichen, höheren Offenbarung. Die »der Philosophie entnommenen Gründe«[20] dürfen uns ja nicht in die Irre leiten. Der Begriff »Philosophie« bezeichnet hier die Philosophie der Natur, d.h. unsere moderne Physik. Und so geht es um die rein physiologische Erklärung des Geblendetwerdens: »… nachdem er die Qualität der Tierarten, die ihm vorgestellt wurden, beobachtet hatte, als er die Augen abwechselnd öffnete und schloss«[21].

---

14 Descartes, René: *A Beeckman*, 26 mars 1619, in: ebd., 157–158.
15 Ebd., 182, vgl.a. 185.
16 Vgl. Platon: *Timaios* 71a ff, in: Platon: *Sämtliche Werke*, Bd. 7: *Timaios, Kritias, Philebos*, griechischer Text von A. Rivaud und A. Dès, deutsche Übersetzung von H. Müller und F. Schleiermacher, Darmstadt [7]1972, 149.
17 Descartes, René: *Oeuvres*, Bd. 10, 182.
18 Ebd., 182.
19 Ebd.
20 Ebd.
21 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

So kommt man zu einem »nicht gerade außergewöhnlichen« Phänomen, das »oft zu anderen Zeiten«[22] auftritt und das auf einer physiologisch-physikalischen Ebene hinreichend zu verstehen ist[23]. Zwei Phänomene, die es zu anderen Zeiten wert gewesen wären, einer Traumkritik unterzogen zu werden, werden so auf den Rang banaler, physikalischer Wirkungen herabgesetzt. Ihre Unbedeutsamkeit ist scheinbar von der Art, dass sie keine einzige Konsequenz nach sich ziehen: »er schlief ein«, besser: »er schlief ziemlich friedlich ein«[24]. Selbst dort, wo von Descartes die Erfahrung des dritten Traums im großen Stil aufgegriffen wird, stellt man fest, dass den ersten beiden nur eine sehr begrenzte Deutung gegeben wird.

»...die Angst und der Schrecken, die mit beiden Träumen einhergehen«[25] führen über keine streng moralische Schlussfolgerung hinaus: Im ersten war ein »böser Genius«[26], malus Spiritus[27] tätig. Dieser wird im zweiten von einem »Geist der Wahrheit«[28] ersetzt. In keinem dieser Fälle wird eine Theorie oder Offenbarung, seien sie auch noch so geringfügig, bezeugt. Die ersten beiden Träume bedeuten nichts, auch wenn sie »schrecklich«[29] gewesen sein müssen.

Es bleibt noch der dritte Traum. Ihm schenkt Descartes als einzigem seine weitere Aufmerksamkeit. Welche Vorzüge zeichnen ihn also aus? Der letzte Traum ist weniger aus inhaltlichen Gründen einzigartig, sondern aufgrund seiner Stellung, die in der Tat ziemlich ungewöhnlich ist. Bevor dieser aposteriorisch interpretiert wird, stellt er sich auf Anhieb als besondere Interpretationsübung heraus. Im

---

22 Ebd.

23 Übrigens erklärt die *Dioptrik* von 1637 das Phänomen der Blendung mit dem Prinzip der Verunähnlichung in der Wahrnehmung, mit der Anpassung des Lichts an eine ›Handlung‹ und mit der des Auges an den Aufbau der Linse: »Dies werden Sie leicht glauben, wenn Sie beachten, dass diejenigen, denen eine Verletzung am Auge widerfährt, eine Unzahl von Feuern und Lichtblitzen vor sich zu sehen scheinen, obwohl sie die Augen geschlossen haben oder sich an einem sehr dunklen Ort befinden. Deshalb kann diese Empfindung allein nur der Kraft des Schlages zugesprochen werden, der die kleinen Fäden des optischen Nervs so bewegt, wie es ein grelles Licht täte« (Descartes, René: *Entwurf der Methode mit der Dioptrik, den Meteoren und der Geometrie*, übersetzt und herausgegeben von C. Wohlers, Hamburg 2013, 111). Die Rechtschreibung wurde hier wie in den anderen Zitaten den neuen Regeln angepasst.

24 Descartes, René: *Oeuvres*, Bd. 10, 182.

25 Ebd., 185.

26 Ebd.

27 Ebd., 186.

28 Ebd.

29 Ebd., 182.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Traum steht Descartes Texten gegenüber, die nach einer Interpretation rufen: zunächst dem Titel eines Wörterbuches, dann dem einer Gedichtanthologie, anschließend dem eines Verses von Ausonius *Quod vitae sectabor iter?* und zuletzt einem Gedichtanfang desselben Autors *Est et non*[30]. Mit dieser vierfachen Interpretationsanfrage steht der dritte Traum kriteriologisch über den ersten beiden. Denn er beansprucht zweimal, von theoretischer Tragweite zu sein: einmal mit Blick auf die angesprochenen Texte, dann hinsichtlich der geforderten Interpretation. Dieser Traum hatte zwar »nichts Schreckliches«[31] an sich, weil er auf keine moralische Erziehung hinausläuft, aber er versetzt den Verstand in Unruhe. Seine theoretische Tragweite ist in der hermeneutischen Erwartung an die Texte anzusiedeln. Der dritte Traum wartet bzw. die vier Texte warten auf einen Deuter. Von wo aus spricht aber der Deuter? An dieser Stelle wundern wir uns erneut, weil überhaupt keine übernatürliche Instanz oder eine inspiratorische Eingebung hier das Wort ergreift. Allein Descartes selbst und »ein Mann«[32], der auch »eine Person«[33] genannt wird, treten auf. Der Erste hört zu und bemüht sich vergeblich zu verstehen, während der andere namentlich unbekannt, unwissend ist und einen zweifelhaften Mittelsmann verkörpert, so dass der Theoriewert der Deutung insgesamt zweifelhaft bleibt. Die hermeneutische Erwartung wird keineswegs befriedigt, weil der Traum ja endet, ohne seinen Sinn auch nur anfänglich freizugeben: »Er war da stehen geblieben, als die Bücher in seiner Vorstellung verwischten und aus ihr verschwanden, ohne dass er erwachte«[34]. Der Traum endet so, wie er begann: nämlich in der Erwartung eines Deuters, ein stupider Traum über Texte, denen etwas fehlt. Der Traum endet, ohne dass er dazu anhebt, irgendetwas zu offenbaren. An dieser Stelle der *Olympica* berühren wir die Aporie der Träume und die paradoxe Weise, wie sie Descartes widerfahren. Nichts offenbart sich in ihnen, weder direkt (als wörtliche Eingebung) noch indirekt (insofern ein Text durch jemanden entziffert wird, der zu seiner Deutung ermächtigt ist).

---

30 Ebd., 182–184.
31 Ebd., 182.
32 Ebd., 183.
33 Ebd., 184.
34 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

2. Die Gestaltung der Selbstinterpretation

Dennoch werden die Träume interpretiert, wodurch Descartes seine ganze Sicherheit gewinnt. Warum haben wir aber gesagt, dass sie unbedeutend blieben? Tatsächlich liegt hier keine Paradoxie vor. Denn die Träume als solche offenbaren nichts. Und wenn sie schließlich einen Sinn offenbaren, dann verdanken sie diesen weder ihrer eigenen Evidenz noch einem bevollmächtigten Deuter, sondern der Tatsache, dass Descartes, der klar und deutlich Denkende, selbst das Wort ergreift. A. Baillet führt völlig unbeirrt aus, dass, »… wenn es etwas Besonderes hier zu bemerken gibt«, dies daran liegt, dass »Descartes, der im Zweifel darüber war, ob das, was er gerade gesehen hat, ein Traum oder eine Vision war, nicht nur im Schlafe entschied, dass es ein Traum war, sondern dass er dazu auch die Deutung mitlieferte, noch bevor ihn der Schlaf verließ«[35]. Dieser Hinweis eröffnet uns nun einen neuen Weg: Zuerst wertet Descartes den Rang des im Schlaf Erlebten ab: Statt Visionen handelt es sich nur um Träume. Die Träume bleiben aber von sich her so lange unbedeutend, wie sie nicht gedeutet werden. Nun positioniert sich Descartes hier aber als Deuter seiner eigenen Träume und vermengt so zwei Rollen miteinander: die des Deuters und die desjenigen, dem die Träume widerfahren. Besser noch: Er streift die Rolle dessen, dem die Träume passiv widerfahren, ab und schwingt sich hoch zur Funktion ihres sinnschaffenden Hermeneutikers. Descartes inspiriert sich selbst. Diese Selbstinspiration macht eine neue Enthusiasmustheorie[36] nötig, die sich unmittelbar zu einer vielgestaltigen Selbstinterpretation entwickelt. Zurückgreifend auf alle bislang unbedeutenden Bestandteile des dritten Traumes, belehrt Descartes als Hermeneutiker den Descartes als Sinnsucher. Und dieser Sinn wird nur erschlossen über die Thesen der kartesischen Philosophie, die allmählich das Licht der Welt erblickt, kurz gesagt: über die Thesen des Philosophen Descartes. Descartes schreitet mit seinen Träumen voran als Maskierter, er verbirgt sich hinter drei Masken (die des Deuters, des Sinngebers und desjenigen, dem die Träume widerfahren): »Ut comœdi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo«[37]. Maskiert ist er

[35] Ebd.
[36] Ebd.
[37] Descartes, René: *Cogitationes Privatae*, in: ebd., 213.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

zweifelsohne vor der »Öffentlichkeit«[38], aber insbesondere vor sich selbst. Descartes wird folglich die Maske zuerst vor sich selbst ab- und sein eigenes Denken, das maskiert, d.h. von unbedeutenden Träumen verschleiert war, freilegen. Interpretiert er diese dann als sinnvolle, als mit kartesischem Sinn ausgestattete Träume, dann legt er vor sich selbst die Maske ab und enthüllt sich als Denker.

Wir wollen diesem interpretatorischen Vorgang Schritt für Schritt nachgehen. Zuerst, so führt es Baillet aus, »urteilt Descartes, das Wörterbuch habe nichts anderes bedeutet als alle Wissenschaften zusammen genommen«[39]. Hierin liegt nichts Banales (die sich kumulierende Totalität der Wissenschaften), da ja einfach die einleitende These der *Regulae* wiedergegeben wird: »Man muss also überzeugt sein, dass alle Wissenschaften so miteinander verknüpft sind, dass es viel leichter ist, sie alle gemeinsam zu erlernen als eine einzelne von den anderen abzutrennen […]. ….sie sind nämlich alle miteinander verbunden und voneinander abhängig«[40]. Diese Gründungsthese tritt übrigens vor 1628 schon auf, z.B. in den *Cogitationes privatae*: »Catenam scientiarum pervidenti, non difficilius videbitur, eas animo retinere, quam seriem numerorum«[41]. Und in einem anderen Fragment, das P. Poisson besorgt hat, heißt es: »Quippe sunt concatenae omnes scientiae, nec una perfecta haberi potest, quin aliae sponte sequantur, et tota simul *encyclopedia* apprehendatur«[42]. Die Erwähnung einer Enzyklopädie entspricht hier der des Wörterbuchs. Dabei ist nachdrücklich v.a. auf die Datumsangaben der hier als Parallelen herausgestellten Texte hinzuweisen. Beide stammen wahrscheinlich aus den Jahren 1619 bis 1620, wobei die Interpretation des Traumes genauso verläuft wie die Entdeckung einer begrifflich verfahrenden Theorie. Das ist nicht alles, denn Descartes meint anschließend, »dass […] die Gedichtanthologie mit der Überschrift *Corpus Poetarum* in besonderer und noch deutlicherer Weise die Verbindung von Philosophie und Weisheit auszeichnet«[43]. Dass sich Philosophie und Weisheit miteinander vermischen, ist 1619 in kultureller Hinsicht weder evident noch banal. Dies zumindest aus zwei fundamentalen

---

38 Ders.: *Oeuvres*, Bd. 1, 23 f.

39 Ders.: *Oeuvres*, Bd. 10, 184 nimmt das Rätsel von ebd., 182 wieder auf.

40 Ders.: *Regulae ad directionem ingenii*, kritisch revidiert, übersetzt und herausgegeben von H. Springmeyer, L. Gäbe, H.-G. Zekl, Hamburg 1973, 5.

41 Ders.: *Oeuvres*, Bd. 10, 215.

42 Ebd., 255.

43 Ebd., 184, entspricht ebd., 182.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Gründen. Einmal deswegen, weil die Philosophie kaum eine einheitliche Disziplin war. Sie lag vielmehr nach ihren Untersuchungsgegenständen als Ethik, Logik, Physik, Metaphysik aufgefächert vor und war gezwungen, unter gewissen Wissenschaften mit abstrakt-strenger Verfahrensweise und unbestimmten Wissensformen, die auf die Tugend der Umsicht ausgerichtet waren, zu wählen. Die Tatsache, dass der Philosophie eine Einheit fehlte, verwehrte ihr den Anspruch auf Weisheit. Anschließend deswegen, weil die Weisheit als etwas unendlich viel Höheres (Göttliches, Geheimnisvolles) der Wissenschaft (also der Philosophie) entgegen stand und etwas war, das unendlich weniger Thema einer Lehre sein konnte (geht es hier doch um Moral, Askese etc.) – eine Auffassung, die auf die skeptischen und hermeneutischen Bewegungen aus der Renaissancezeit zurückgeht. Nachdem Descartes nun das Prinzip aufgestellt hatte, dass die Wissenschaften unter der Philosophie eine Einheit bilden sollten, will er die (so vereinheitlichte) Philosophie mit der Weisheit im Prinzip identisch setzen. Dieser Gedanke hält sich seit dem *Studium Bonae Mentis* durch, in dem Bemerkungen fallen vom

> Wunsch zu wissen, über die Wissenschaften und über dem Lernen förderliche Geisteshaltungen, über die Reihenfolge, die einzuhalten ist, wenn man Weisheit, d.h. tugendhaftes Wissen erlangen will und dafür die Funktionen des Willens und des Verstandes verbinden soll. Seine Absicht war, hier einen ganz neuen Weg einzuschlagen[44].

Dieser Gedanke findet sich sogar noch im Vorwort der französischen Übersetzung zu den *Prinzipien der Philosophie* wieder, wo in Aussicht gestellt wurde, dass »man mit der Zeit eine vollkommene Kenntnis der ganzen Philosophie erwerben und bis zum höchsten Grad der Weisheit aufsteigen könnte«[45]. Dieser überall sich durchhaltende Anspruch hatte seine theoretische Grundlage in genau der ersten der *Regulae:* Die Wissenschaften bilden dort eine Einheit wegen ihres Ursprungs, der *mens humana*. Die Weisheit besteht darin, diese zu kennen, zu kultivieren und weiterzuentwickeln.

> Denn da alle Wissenschaften nichts anderes sind als die menschliche Weisheit, die immer eine und dieselbe bleibt, auf wie viele verschiedene Gegenstände sie auch angewendet sein mag, und von diesen keinen größeren Unterschied empfängt als das Sonnenlicht von der Vielfarbig-

[44] Ebd., 191.
[45] Descartes, René: *Oeuvres*, Bd. 9, 2.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

> keit der von ihm beleuchteten Gegenstände, so ist es nicht mehr nötig, die Erkenntniskraft durch irgendwelche Schranken einzuengen[46].

Der menschliche Geist vereint ganz allein und auf philosophische Weise das Wissen. Er bringt somit eine Weisheit hervor, die – obwohl von Menschenhand gemacht – der Definition nach universal ist. Es handelt sich also lediglich um ein Nachdenken »über den gesunden Verstand oder diese universale Weisheit«[47]. Die Weisheit folgt aus derselben *ens*, die die Einheit der Wissenschaften bildet.

Zuletzt bringt Baillet folgenden Kommentar:

> Als Herr Descartes im Schlaf seinen Traum weiterinterpretierte, war er der Auffassung, dass das Versstück, das mit den Worten ›Quod vitae sectabor iter‹ beginnt und von der Ungewissheit handelt, welche Lebensform man wählen soll, auf den guten Ratschlag eines Weisen oder gar der Moraltheologie hinweist[48].

Will man diese Aussage in eine Theorie übersetzen, scheinen uns zwei Hypothesen angebracht. Entweder man interpretiert hier eng. Die Suche nach einem Lebensweg bezieht sich dann nur auf den Bereich der Ethik, der Moraltheologie in dem Sinne, wie nach dem *Bericht über die Methode* von 1637 »ein großes Verlangen, das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen«, zum letzten Zielpunkt hat, »… in meinen Handlungen klar zu sehen, und mich in diesem Leben mit Sicherheit zu bewegen«[49]. Nach dieser Hypothese entspräche dem am besten der Begriff der provisorischen Moral, deren erste Maxime (wonach verlangt wird, unter allen Meinungen die gemäßigtsten auszuwählen) es »für den Fall, dass ich fehlgehen sollte«, erlaubt, mich »vom wahren Weg weniger abzuwenden, als wenn ich eines der Extreme gewählt hätte, es aber das andere gewesen wäre, dem ich hätte folgen müssen«[50]. Doch die Metapher des zu suchenden Weges übersteigt natürlich den engen Bereich der Ethik. Ja, dieser scheint nur wie ein Sonderfall innerhalb eines viel weiter ausgreifenden Orientierungsversuchs, bei dem es darum gehen soll, dass das Denken im Leben Orientierung bzw. das Leben im Denken Orientierung

---

46 Ders.: *Regulae ad directionem ingenii*, 3.
47 Ebd.
48 Ders.: *Oeuvres*, Bd. 10, 184.
49 Vgl. Ders.: *Discours de la méthode /Bericht über die Methode*, übersetzt und herausgegeben von H. Ostwald, Stuttgart [2]2019, 23.
50 Ebd.,49.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

bietet. Man könnte *veritati impendere vitam* zu sagen wagen, um Descartes' Vorhaben zusammenzufassen, wonach in der Übersetzung Nietzsches »ich die ganze Frist des Lebens darauf verwendete, meine Vernunft auszubilden und den Spuren der Wahrheit in der Art und Weise, welche ich mir vorgesetzt hatte, nachzugehen«[51]. Auf dieser Grundlage wird man zu einer forcierten Interpretation übergehen können: Wenn der Weg implizieren soll, dass man auf ihm zur Wahrheit gelangt, dann impliziert ein Voranschreiten auf ihm, der Methode zu folgen. Übrigens gilt nach der dritten *Regula*, dass ein Irrweg das Indiz für eine fehlende Methode bildet: »gerade so wie wenn jemand aus törichter Habgier darauf brennen würde, einen Schatz zu finden, dass er ständig in den Straßen umherliefe auf der Suche, ob er nicht vielleicht einen fände, den ein Reisender verloren hat«[52]. In der fünften *Regula* setzt die Methode, insofern sie die Arbeit meint, etwas in Reihe und Glied zusammenzustellen, einen Endpunkt gegenüber den labyrinthischen Irrfahrten der neueren Theseus-Gestalten, die sich in schlecht abgesicherten Wissenschaften verloren haben. Die Suche nach dem Weg bezieht sich freilich auf den *rectum iter veritatis*, auf die *via veritatis*[53].

Welche philosophische These ist hinter Descartes' letzter Maske ausfindig zu machen? »Unter dem Versstück *Est et Non*, das dem *Ja und Nein* des Pythagoras gleicht, verstand er die Wahr- und Falschheit der menschlichen Erkenntnisse und Profanwissenschaften«[54]. Anstatt dies als Anspielung auf den legendären Mathematiker Pythagoras zu deuten, erscheint es angemessener, wenn man sich einfach an das hält, worüber sich der Text evident äußert, nämlich über die Evidenz im Sinne Descartes'. Es handelt sich nämlich um das strenge, ohne ein Drittes auskommende Auseinanderhalten von *Ja* und *Nein*. Das Geträumte wird philosophisch interpretiert als Verhältnis zwischen Wahr- und Falschheit »in den menschlichen Erkenntnissen und Profanwissenschaften«, kurz: in gerade den Wissenschaften, die zehn Jahre später von der Methode angeleitet werden sollen. Die Methode definiert nun aber die Wahrheit als Gewissheit, welche kei-

---

51 Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Erster Band, Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede, Leipzig 1886, Digital Critical Edition (eKGWB) http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-1878-Vorrede, Motto zur Vorrede von 1878 (Zitat abgerufen am 25.10.2021).

52 Descartes, René: *Regulae ad directionem ingenii*, 23.

53 Zur Formel *via/iter Veritatis*, vgl. ebd., 4, 12, 58, 64.

54 Descartes, René: *Oeuvres*, Bd. 10, 184 f.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

nen Mittelbereich zwischen wahr und falsch duldet, geht es Descartes doch darum,

> niemals irgendeine Sache als wahr zu akzeptieren, die ich nicht evidentermaßen als solche erkenne, dies bedeutet sorgfältig Übereilung und Voreingenommenheit zu vermeiden und in meinen Urteilen nicht mehr zu umfassen als das, was sich so klar und so deutlich meinem Geiste vorstellt, dass ich keine Gelegenheit hätte, daran zu zweifeln[55].

Oder wie es in der zweiten *Regula* steht: »Und so weisen wir mit diesem Grundsatz alle jene bloß wahrscheinlichen Erkenntnisse zurück und beschließen, dass ausschließlich vollkommen Erkanntem, das nicht bezweifelt werden kann, Vertrauen zu schenken ist«[56]. Angesichts der Evidenz, die als Kriterium aufgestellt und mit der Wahrheit synonym gesetzt wurde, wird das Wahrscheinliche auf den Rang des Falschen herabgesetzt. Denn wie dieses befriedigt es nicht denjenigen, der die Gewissheit vollzieht, den *intuitus* bzw. den Blick des Geistes. Denn ich »dachte […], all das als vollkommen falsch zu verwerfen, bei dem ich mir den geringsten Zweifel vorstellen könnte…«[57]. So greift die vierte Interpretation des dritten Traumes auf die zweite *Regula* vor, genauso wie die dritte Interpretation die vierte *Regula* und die ersten beiden Interpretationen die erste *Regula* ankündigt.

Demnach gelangen wir zu folgendem Schluss: Die Träume von 1619 bieten hinsichtlich des offenbarten Inhaltes nichts Besonderes, sondern zeichnen sich durch zwei Charakteristika, wie sie interpretiert werden, aus. Erstens vermischt sich hier in einer merkwürdigen Selbstinterpretation der Deuter mit demjenigen, dem die Träume widerfahren. Zweitens lässt sich der über die Selbstinterpretation ermittelte Sinn der Träume auf einige spätere Theorien der Descartes'schen Philosophie beziehen, so dass auch der Sinn der Träume als etwas erscheint, das Descartes – der Denker – anlässlich einer merkwürdigen Selbstinspiration hervorgebracht hätte. Selbstinspiration und Selbstinterpretation stehen zueinander in einem ganz eigenwilligen hermeneutischen Zirkel und bestätigen sich gegenseitig. Descartes, der Interpret, entziffert Descartes, den Träumer, um uns so einiges aus dem Denken Descartes', des Philosophen, im Entwurfe darzubieten. Weil der Denkakt der Interpretation das ursprünglich zu Interpretierende kontrolliert, gehören die Träume schon zum Korpus

---

55 Ders.: *Discours de la méthode / Bericht über die Methode*, 39.
56 Ders.: *Regulae ad directionem ingenii*, 7.
57 Ebd., 63.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

der Descartes'schen Philosophie. Eine Schwierigkeit bleibt noch übrig: Die Selbstinterpretation setzt voraus, dass dasselbe Individuum, das träumt, auf dieser Ebene auch begrifflich denken kann. Zwischen Traum und Denken scheint demnach ein Kontinuum zu bestehen. Descartes hätte schließlich nicht von einer Seite der Traum-Deutungs-Grenze zur anderen wechseln können, wenn er postuliert hätte, dass der Traum in keinerlei Beziehung zum Denken stünde. Wenn Descartes sein Denken träumt, dann soll er auch seine Träume denken.

3. Das Erwachen der *cogitatio*

Will man Träume denken, was mehr und etwas Besseres meint, als seinen Traum zu denken, dann impliziert dies die Fähigkeit, vom Traum zum Denken und umgekehrt vom Denken zum Traum überzugehen. Greifen wir den Faden des letzten Traumes auf. Descartes hat ihn gerade gesehen und dann sieht er, wie er wieder verschwindet. Sofort beginnt er, ohne dass ihn der Schlaf verlässt, mit seiner Interpretation: »Was hier besonders zu beachten ist, ist die Tatsache, dass er im Schlaf, als er darüber zweifelte, ob das, was er gerade sah, ein Traum oder eine Vision sei, nicht nur die Entscheidung fällte, dass es ein Traum war, sondern dass er ihn auch noch interpretierte, *bevor ihn der Schlaf verließ*«[58]. Man muss sich hier nicht nur über die Selbstinterpretation wundern, sondern vor allem über den Kontext, in dem sie sich vollzieht, nämlich: den Schlaf. Descartes hat seltsamerweise nicht das Bedürfnis, aufzuwachen, um vom Traum zu seiner (rationalen) Deutung überzugehen. Das Aufwachen zur *ratio* hat mit dem physiologischen Wachzustand weder etwas zu gewinnen noch zu verlieren. Es steht damit in keinerlei Verhältnis, lässt sich doch mit geöffneten Augen träumen und mit geschlossenen denken. Hinsichtlich des Denkens ändert der Schlaf nichts und macht keinen Unterschied. Beweisen lässt sich das umgekehrt dadurch, dass der physiologische Wachzustand am Denken, das interpretiert, nichts ändert: »Dann, während er noch im Zweifel darüber war, ob er träumte oder meditierte, erwachte er gefühlslos und interpretierte mit geöffneten Augen den Traum über dieselbe Idee weiter«[59]. Das

[58] Ders.: *Oeuvres*, Bd. 10, 184, unsere Hervorhebung.
[59] Ebd., 184.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Denken denkt und bleibt sowohl gegenüber dem Schlaf- als auch dem Wachzustand indifferent.

Neben der Tatsache, dass diese doppelte Indifferenz die Selbstinterpretation ermöglicht, zielt sie von 1619 an auf den Erwerb einer grundlegenden Einsicht von Descartes' späterer Philosophie ab. Dieser Erwerb würde, wenn unsere Argumentation zutrifft, die Rede von Selbstinspiration rechtfertigen. Um welche Einsicht geht es? Um die Autonomie des Denkens (der *cogitatio)* gegenüber jeder Bewusstseinsaffektion, mit Ausnahme der Evidenz. Diese Unabhängigkeit erringt das Denken insbesondere anlässlich der Erfahrung des Traumes, gegenüber welchem es indifferent ist. So heißt es im *Bericht über die Methode*: »dass genau dieselben Gedanken, die wir im Wachen haben, uns auch kommen können, wenn wir schlafen«[60]. Und dann liest man: es sei…

> …sehr leicht zu erkennen, dass die Traumbilder, die wir uns im Schlaf vorgestellt haben, keineswegs veranlassen dürfen, an der Wahrheit der Gedanken, die wir im Wachen haben, zu zweifeln. Denn selbst, wenn es im Schlaf vorkäme, dass man irgendeine sehr deutliche Vorstellung hätte, z.B. wenn der Geometer irgendeinen Beweis ausdächte, so würde sein Schlaf nicht verhindern, dass er wahr ist.[61]

Das Kriterium hinsichtlich des Denkens liegt in der Evidenz, keineswegs an Bewusstseinsaffektionen, denn »schließlich dürfen wir uns, ob wir nun wachen oder schlafen, immer nur von der Evidenz unserer Vernunft überzeugen lassen«[62]. Solange man die Affektionen und die Unterschiede zwischen den Bewusstseinsaffektionen (davon in erster Linie die Kluft zwischen Wachen und Schlafen) für bestimmend hält, verkennt man das Denken radikal. Denn dieses steht in keinerlei Verhältnis zur Affektion und entscheidet sich »nach der Richtlinie der Vernunft« einzig mit der Evidenz. Die Indifferenz des Denkens gegenüber der Kluft zwischen Schlafen und Wachen bildet – wie Dumas seinen berühmten Roman betitelt – »Zwanzig Jahre danach«[63] ein entscheidendes Moment der *Meditationes de prima philosophia*. In einer Hinsicht entfalten sie »dieselbe Idee«[64] nur weiter, d.h. die strenge Selbstinterpretation durch die *cogitatio* all der Träume, die

---

60 Ders.: *Discours de la méthode /Bericht über die Methode*, 63.
61 Ebd., 75.
62 Ebd., 77.
63 Vgl. Dumas, Alexandre.: *Zwanzig Jahre danach*, Frankfurt 1998.
64 Descartes, René: *Oeuvres*, Bd. 10, 184.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

der böse Lügengeist dem menschlichen Geiste einflößt. Denn auch hier, am Startpunkt der Argumentation und bevor die Hypothese eines Gottes, der alles zu tun vermag, aufgestellt wird, begegnet man der Indifferenz des Denkens gegenüber allem, was sich nicht über den Evidenzbegriff entscheiden lässt: »Denn ob ich nun schlafe oder wache: zwei und drei geben zusammen fünf, und das Quadrat hat nicht mehr als vier Seiten. Es scheint unmöglich, dass so offenbare Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit geraten könnten«[65]. Und am anderen Ende, nachdem die Grundlagen der Evidenz erörtert wurden, wird dieselbe Indifferenz wieder behauptet:

> Was will man also sagen? Etwa (wie ich neulich selbst mir entgegenhielt), dass ich wohl schliefe oder dass alles, was ich nun denke, ebensowenig wahr sei wie das, was mir im Schlaf in den Sinn kommt? Allein auch dies ändert nichts an der Sache. Selbst wenn ich träumte, wäre alles durchaus wahr, was mein Verstand vollkommen evident ansieht[66].

Das Denken beginnt dort, wo das Bewusstsein gegenüber Affektionen indifferent wird, und nimmt damit einzig die Evidenz zu seinem Kriterium. Was die Träume von 1619 offenbaren, hat folglich zum Ergebnis, dass die *cogitatio* erwacht.

Die Träume werden in den Texten, die sie bezeugen, einzig und allein als *cogitationes* aufgefasst, so wie diese später begrifflich definiert werden: »Unter der Bezeichnung ›Denken‹ verstehe ich alles, was auf bewusste Weise in uns geschieht, das wir also erkennen, insofern es zu unserem Bewusstsein gehört«[67]. Oder – als weiterer Beleg aus den Einwänden und Erwiderungen der Meditationen: »In dem Namen ›Denken‹ fasse ich alles zusammen, das so in uns ist, dass wir uns seiner unmittelbar bewusst sind. Demgemäß sind alle Operationen des Willens, des Verstandes, der Anschauung und der Sinne Gedanken«[68]. Die *cogitatio* stellt weder eine besondere Denkart noch eine besondere Geistesart bzw. -affektion dar, sondern die Behandlung all dessen, was im Bewusstsein ankommt. Dieses macht daraus einen Vorstellungsgegenstand, einen *modus cogitationis*. Die

---

65 Ders.: *Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie*, übersetzt und herausgegeben von G. Schmidt, Stuttgart 1986, 69.

66 Ebd., 175.

67 Ders.: *Die Prinzipien der Philosophie*, lateinisch-deutsch, übersetzt und herausgegeben von C. Wohlers, 1, § 9, Hamburg 2005, 17.

68 Ders.: *Meditationen mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übersetzt und herausgegeben von C. Wohlers, Hamburg 2009, 169.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

cogitatio behandelt alles, was im Bewusstsein eintrifft, als Gegenstand im Modus der Evidenz. Fast kann man es wagen, hier den Begriff der Reduktion zu benutzen – vielleicht keine phänomenologische Reduktion (da hier ja, genau genommen, die Reduktion zu Lasten des Phänomens geht), sondern eine cogitative/denkerische. Gemeint ist die Reduktion alles Gedachten, woher es auch immer stamme und von welcher Art es auch sei, auf den Rang eines Gegenstandes, zugunsten des Evidenz heischenden Bewusstseins. Auch das verdient es, »Grundlage einer wunderbaren Wissenschaft« genannt zu werden.

Träumen und Erwachen ändern infolgedessen fast nichts an der Eindeutigkeit des Denkens als *cogitatio*. Hegel nimmt an Anselm und Spinoza, vor allem aber an Descartes, die Entdeckung der philosophischen Moderne, die Gleichwertigkeit von Sein und Denken wahr. Was Hegel nicht sah oder auch nicht sehen wollte, war, dass diese Gleichwertigkeit mindestens auf zwei gegensätzliche Weisen aufgefasst werden kann. Die eine, die schon kurze Zeit nach Descartes' Tod und in seinem Namen entwickelt wurde, war diejenige von Johannes Clauberg, der von Geburt Deutscher, von Berufs wegen Holländer (Frison) war und 1664 die *Ontologia* feierlich vorlegte – eine Schrift, mit der sich die Gleichwertigkeit von *ens* und *cogitable* durchsetzte. Diese These, die von der jesuitischen Spätscholastik vorbereitet wurde und in der modernen Scholastik des Calvinismus'zu Ruhm gelangte, sollte sich in der *metaphysica*, dann in der Philosophie der deutschen Klassik weiter entfalten, um schließlich mit Nietzsche und seltsamerweise Meinong und Frege in eine Krise zu stürzen. Denn nach dieser Auffassung ist das Denken gleichwertig mit dem Seienden, weil das Sein des Seienden sich auf den erkannten Gegenstand einschränkt und das Verschwinden der Sache selbst bewirkt. Eine andere Interpretation derselben Gleichwertigkeit, wie sie Descartes aufgestellt hat, kann aber auch angedeutet werden: Die Indifferenz von Träumen und Wachen befreit vom Denken die Sache, die neutral und eindeutig ist, befreit alles, was auf bestimmte Art und Weise scheint und auf einer bestimmten Ebene erscheint. Zunächst entspricht dies Husserl, der den Grundsatz hatte, »dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der ›Intuition'originär […] darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt

https://doi.org/10.5771/9783495999769

…«[69]. Anders gesagt: Alles, was sich zeigt, zeigt sich einzig, insofern es sich gibt und sich folglich auf das in ihm Gegebene reduziert. Dann entspricht dies Heideggers Aussage, wonach Phänomenologie besagt: »*apophainesthai ta phainomena:* Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen«[70]. Mit anderen Worten: Was sich zeigt, soll sich von sich selbst her und folglich in sich zeigen. Nach dieser Auffassung stammt das, was man sagt und denkt, aus dem, was sich zeigt und gibt. Es ist nicht die *cogitatio*, die das *cogitatum* einfach als ein *objectum* aufbaut, herstellt und wiederherstellt. Es ist vielmehr das *ens* oder besser noch das *Ding an sich*, das die *cogitatio* als Bühne für seine Erscheinung nutzt.

Descartes setzte mit seinen Träumen vor 400 Jahren weder einfach einen Ausgangspunkt für die moderne Philosophie, noch legte er lediglich fest, wie die Alternative lautet, die sie aufzulösen hätte, um die Aporie ihrer nihilistischen Bestimmung zu überwinden. Vielmehr zeigte er vielleicht einen Weg auf, auf dem sich die Tür zum Ende der Metaphysik öffnen kann.

Übersetzung: Thomas Alferi

Literatur

Descartes, René (1649); Aragon, Louis (1946): *Die Geburt des Friedens*, aus dem Französischen übertragen von Hans Paeschke, Neuwied am Rhein 1949 (Aragon hat die poetischen Texte Descartes' bei seiner Überarbeitung unverändert übernommen).

Descartes, René: *Die Prinzipien der Philosophie*, lateinisch-deutsch, übersetzt und herausgegeben von C. Wohlers, Hamburg 2005.

Descartes, René: *Discours de la méthode / Bericht über die Methode*, übersetzt und herausgegeben von H. Ostwald, Stuttgart [2]2019.

Descartes, René: *Entwurf der Methode mit der Dioptrik, den Meteoren und der Geometrie*, übersetzt und herausgegeben von C. Wohlers, Hamburg 2013.

Descartes, René: *Meditationen mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übersetzt und herausgegeben von C. Wohlers, Hamburg 2009.

---

69 Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I*, § 24 (*Hua.* III), Den Haag 1976, 52.

70 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, § 7C, Tübingen [7]1993, 34. S.a. Marion, Jean-Luc: *Gegeben sei. Entwurf zu einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg / München 2015, Buch I, und ders.: *Reprise du donné*, Paris 2016, 1. Kapitel.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie*, übersetzt und herausgegeben von G. Schmidt, Stuttgart 1986.
Descartes, René: *Oeuvres*, herausgegeben von C. Adam und P. Tannéry, Paris: 1964–1974.
Descartes, René: *Regulae ad directionem ingenii*, kritisch revidiert, übersetzt und herausgegeben von H. Springmeyer, L. Gäbe, H.-G. Zekl, Hamburg 1973.
Dumas, Alexandre.: *Zwanzig Jahre danach*, Frankfurt 1998.
Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, hrsg. v. P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg 1986.
Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen [17]1993.
Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Erster Band, Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede, Leipzig 1886, Digital Critical Edition (eKGWB) http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-1878-Vorrede, Motto zur Vorrede von 1878 (Zitat abgerufen am 25.10.2021).
Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I (Hua. III), Den Haag: 1976.
Marion, Jean-Luc: *Gegeben sei. Entwurf zu einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg / München 2015.
Marion, Jean-Luc: *Reprise du donné*, Paris 2016.
Platon: *Timaios*, in: Platon: *Sämtliche Werke*, Bd. 7: *Timaios, Kritias, Philebos*, griechischer Text von A. Rivaud und A. Diès, deutsche Übersetzung von H. Müller und F. Schleiermacher, Darmstadt [7]1972.
Schelling, F.W.J.: *Münchner Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus*, hrsg. v. A. Drews, Leipzig 1901.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Autorenverzeichnis

Igor Agostini

Professore Associato d'histoire de la philosophie moderne à l'université du Salento. Publications: *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus. 1597–1641*, Roma, Editori Riuniti, 2008. *L'idea di Dio in Descartes. Dalle* Meditationes *alle* Responsiones, Milano, Mondadori Education, 2010. *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de Thomas d'Aquin et la preuve* a priori *dans le thomisme du XVIIe siècle*, Turnhout, Brepols (« The Age of Descartes »), 2016.

Thomas Alferi

Docteur en théologie catholique; co-directeur de l'Institut de recherche pour la phénoménologie Française, attaché à la chaire de philosophie religieuse chrétienne, université de Fribourg-en-Brisgau/Allemagne. *Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben' werden kann. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*. Freiburg: Karl Alber Verlag 2007. (Co-éditeur) *Religion et langage. Vers un nouveau paradigme?* Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg 2017. « Comprendre l'éclat de l'inconditionné. L'herméneutique entre Gadamer et la théologie de Hansjürgen Verweyen », *Revue théologique de Louvain*, 50, (3/2019),382–411.

Dan Arbib

Professeur agrégé à l'École normale supérieure, République des savoirs (ENS/CNRS/Collège de France), composante « *Mathesis* », USR 3608, secrétaire scientifique du *Centre d'études cartésiennes* et du *Bulletin cartésien*, auteur de *Descartes, la métaphysique et l'infini* (Paris, PUF, 2017, 2e éd. 2021), et directeur de l'ouvrage *Les* Méditations métaphysiques, Objections *et* Réponses *de Descartes*, Paris, Vrin, 2019.

Giulia Belgioioso

Professeure émérite à l'Université du Salento. Directeur du site www.cartesius.net . G. Belgioioso (ed.), *Descartes. Tutte le Lettere. 1619–1650*, 2009[2]; *René Descartes. Opere 1637–1649*, Milano, Bompiani, 2009; *René Descartes. Opere postume 1650–2009*, Milano, Bompiani, 2009. Vient de paraître le volume *Cartesius edoctus. Hommage à Giulia Belgioioso*, Turnhout, Brepols, coll. « The Age of Descartes », 2022, éd. par Igor Agostini et Vincent Carraud.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Delphine Bellis

Maître de conférences en philosophie et histoire des sciences à l'Université Paul Valéry de Montpellier (équipe CRISES). Elle a notamment dirigé, avec Frederik Bakker et Carla Rita Palmerino, *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period* (Cham, Springer, 2018) et, avec Daniel Garber et Carla Rita Palmerino, *Pierre Gassendi. Humanism, Science, and the Birth of Modern Philosophy* (New York, Routledge, à paraître).

Claudio Buccolini

Docteur en philosophie de l'Ecole pratique des hautes études (section des sciences religieuses), chercheur à l'Insituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, professeur à l'Université de Rome La Sapienza. Claudio Buccolini est spécialiste de la pensée cartésienne, notamment dans son rapport avec l'œuvre philosophique, théologique et scientifique de Marin Mersenne.

Vincent Carraud

Professeur d'histoire de la philosophie moderne, Sorbonne Université. Directeur du *Centre d'études cartésiennes*, et de l'équipe de recherche 3552, *Métaphysique : histoires, transformations, actualité*. Publications cartésiennes : *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*. Paris, PUF, 2002. *Bibliographie cartésienne (1960–1996)*, Lecce, Conte Editore, 2003 (avec Jean-Robert Armogathe), et *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616–1631)* textes édités par Vincent Carraud et Gilles Olivo, Paris, PUF, 2013.

Olivier Chaline

Professeur d'histoire moderne à Sorbonne Université, directeur de la FED 4124 Histoire et archéologie maritimes. Ancien élève de l'ENS, il travaille sur l'histoire de l'Europe centrale à l'époque moderne, celle de la France et celle de la guerre (terre et mer) à la même période. Il prépare une biographie du comte de Buquoy (1571–1621). Derniers livres : *Les armées du Roi. Le grand chantier, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 2016. *La mer et la France*, Paris, Flammarion, 2016. *Apprendre la mer. France, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Flammarion, à paraître 2022.

Claire Gantet

Professeure d'histoire moderne à l'Université de Fribourg (Suisse). Publications : *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin/New York, De Gruyter, 2010 (Frühe Neuzeit, 143); *Une histoire du rêve. Les Faces nocturnes de l'âme. (Allemagne, 1500–1800)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2021 (Histoire).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Huang Zuo

Professeur des universités au département de philosophie à SCNU (South China Normal University) à Canton, est auteur de plusieurs articles sur Descartes, comme « *Meum corpus* cartésien et chair phénoménologique» (*Corps et Décor*, L'Harmattan, 2019) et « *Scientia mirabilis*—la genèse de la pensée métaphysique de Descartes » (*Revue Études philosophiques*, 2021, en chinois).

Heiner Klemme

Heiner F. Klemme ist Professor für Geschichte der Philosophie an der Universität Halle-Wittenberg. Er ist Herausgeber zahlreicher Monographien zur Philosophie der Neuzeit sowie Autor u.a. von « Kants Philosophie des Subjekts » (Hamburg 1996), « David Hume zur Einführung » (Hamburg 2007), « Kants ‹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten › . Ein systematischer Kommentar » (Stuttgart 2017) und « Sich selbst erhalten. Kants Apologie der Vernunft heute » (Stuttgart 2023).

Jean-Luc Marion, de l'Académie française

Professeur émérite *Sorbonne Université*, ancien directeur du *Centre d'études cartésiennes*, Professor at the University of Chicago. Publications les plus récentes sur Descartes : *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013. *Questions cartésiennes III*, Paris, PUF, 2021.

Édouard Mehl

Professeur d'histoire de la philosophie moderne, université de Strasbourg. Publications : *Descartes en Allemagne, 1619–1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*. Presses universitaires de Strasbourg, [2]2019. *Descartes et la fabrique du monde. Le problème cosmologique de Copernic à Descartes*. Paris, PUF, 2019. *Descartes et la visibilité du monde. Les* Principes de la philosophie. Paris, PUF-CNED, 2009.

Gilles Olivo

Professeur à l'Université de Caen Normandie, directeur de l'UR 2129 *Identité et subjectivité*. Il est l'auteur de *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005. Il a publié Descartes, *Étude du bon sens*, *La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616–1631)*, édition, traduction, présentation et notes de V. Carraud et G. Olivo, Paris, PUF, 2013, et J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou Essai sur la forme de la République. Manuscrit de Genève*, sous la direction de B. Bernardi, B. Bachofen et G. Olivo, Paris, Vrin, 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Siegmund Probst

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Archiv: Forschungsstelle der Leibniz-Edition (Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek Hannover / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen). Publikationen: (mit Uwe Mayer, Regina Stuber, Achim Trunk) Gottfried Wilhelm Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe. Reihe VII: Mathematische Schriften. Band 7: Kurven, Constructio aequationum, Méthode de l'universalité 1673–1676, Berlin : de Gruyter, 2019. (mit Michael Raugh) The Leibniz catenary and approximation of « e » – an analysis of his unpublished calculations, in: Historia mathematica, 49 (2019), S. 1–19. The Calculus, in: The Oxford Handbook of Leibniz (Hrsg. Maria Rosa Antognazza), Oxford : OUP, 2018, S. 211–224.

David Rabouin

Directeur de recherche au Laboratoire SPHERE (UMR 7219, CNRS-Université Paris Cité). Ses recherches portent principalement surl'histoire et la philosophie des mathématiques à l'âge classique. Il est l'auteur de "Mathesis universalis. L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes" (Paris, PUF, 2009). En 2015, il a édité chez Springer, avec Norma B. Goethe et Philip Beeley, le volume « G.W. Leibniz, Interrelations between Mathematics and Philosophy ». Récemment, il a également dirigé la traduction des textes de Leibniz sur la mathématique universelle (« Mathesis universalis. Ecrits sur la mathématique universelle » , Paris, Vrin, 2018).

Olivier Ribordy

Ass.-Prof., Universität Wien. « Neue Phänomene am Himmel. Astronomische Beobachtungen des Johannes Baptist Cysat zu den Kometen um 1618–1619 » , in: *Cosmologie et science dans l'Europe des Temps modernes*, (ed.) E. Mehl, I. Pantin, Turnhout, Brepols, 2022; *Descartes en dialogue*, (ed.) O. Ribordy, I. Wienand, Basel, Schwabe, 2019; René Descartes, *Der Briefwechsel mit Elisabeth von der Pfalz*, Fr.-Dt., hrsg. I. Wienand, O. Ribordy, Hamburg, Meiner, 2015.

Andreas Schmidt

Professeur de philosophie à l'université Friedrich-Schiller de Iéna. Publications: *Der Grund des Wissens. Zu Fichtes Wissenschaftslehre in den Versionen von 1794/95, 1804/II und 1812*, Paderborn 2004, *Descartes: Meditationen* (introduction, traduction et commentaire), 2004, ^{2}2011), *Göttliche Gedanken. Zur Metaphysik der Erkenntnis bei Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz*, 2009).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

Walter Schweidler

Walter Schweidler hat den Lehrstuhl für Philosophie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt inne. Publikationen: Die Überwindung der Metaphysik, Stuttgart 1987 (Au-délà de la métaphysique, Paris: Herrmann 2015); Geistesmacht und Menschenrecht, Freiburg/München 1994; Das Uneinholbare, Freiburg/München 2008; Über Menschenwürde, Wiesbaden 2016; Wiedergeburt, Freiburg/München 2020. Bis 2021 mit Jean-Luc Marion Herausgeber der Reihe « Phänomenologie » beim Verlag Karl Alber.

Regina Stuber

Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Leibniz-Archiv: Forschungsstelle der Leibniz-Edition (Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek Hannover / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen) / Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Neuere Geschichte, Universität Würzburg. Publikationen: Die Bewahrung der Westfälischen Friedensordnung als Argument gegen die Forderung Zar Peters I. nach einer Reichsstandschaft für Livland. In: Historische Zeitschrift 314 (2022), S. 1–31. Leibniz' Konzeption von 1713 zu einer Befriedung Europas im Kontext des Großen Nordischen Krieges, in: Beiderbeck, Friedrich / Gädecke, Nora / Waldhoff, Stephan (Hrsg.): Scintillae Leibnitianae. Wenchao Li zum 65. Geburtstag, Stuttgart : Steiner, 2022, S. 337–355.

Pierluigi Valenza

Pierluigi Valenza est professeur de philosophie de la religion au Département de Philosophie de l'Université « La Sapienza » de Rome. Il est Directeur de l'« Istituto di Studi Filosofici E. Castelli » . Parmi ses publications: *K. L. Reinhold. Am Vorhof des Idealismus* (éd., 2006); *L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel* (éd. avec T. Pierini, G. Sans, K. Vieweg, 2010); *Una filosofia del non-sapere. Studi su Friedrich Heinrich Jacobi*, (éd. avec G. Frilli, F. Pitillo, 2020).

https://doi.org/10.5771/9783495999769

https://doi.org/10.5771/9783495999769